



کتاب خانہ  
ذکر حسین

**DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY**

JAMIA MILLIA ISLAMIA  
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before  
taking it out. You will be res-  
ponsible for damages to the book  
discovered while returning it.







# نظریات سیاسیہ

از سنہ قدیم و قرون وسطی (جلد اول)

پہلے ایڈیشن ۱۹۰۲ء کا (طبع پنجم ۱۹۱۶ء)

ولیم آرچ باڈ از ٹنگ  
(ترجمہ)

قاضی تلمذ حسین صاحب ایم اے

سابق رکن سرشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ  
(نظمانی)

ڈاکٹر یوسف حسین خاں صاحب بی اے اٹنی ایٹ (پیرس)  
رکن شعبہ تاریخ جامعہ عثمانیہ

۶۳ ۱۳ ۵۳ ۱۳ ۶۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





# مضامین

## نظریات سیاسہ جلد اول (ڈٹنگ)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۴	کے واقعات -	۱	ویباچہ -
	منتخب حوالہ جات -	۲	توسیدہ -
	باب سوم (از صفحہ ۱۰۰ تا صفحہ ۱۰۰)		باب اول (از صفحہ ۱ تا صفحہ ۱۸)
	سیاسیات ارسطو	۱	ایونانی نظریے کی ادارتی بنا -
۵۰	۱۔ سیاسیات کا طرز و طریق تحقیق -	۲	۲۔ اسپارٹا کا دستور سلطنت -
۵۶	۲۔ مملکت اور خاندان کی نوعیت -	۱۱	۳۔ ایتھنز کا دستور سلطنت -
۶۳	۳۔ مملکت کی تعلیم دستور اساسی	۱۴	منتخب حوالہ جات -
	شہریت حکومت -		باب دوم (از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۹)
۶۸	۴۔ ذمی اقتدار قوت -		افلاطون کا قدیم سیاسہ
۷۲	۵۔ دستور اساسی کے اشکال -	۱۹	۱۔ افلاطون کے پیش رو -
۷۸	۶۔ بہترین مملکت -	۲۴	۲۔ افلاطون کے خیال کی عام نوعیت -
۸۵	۷۔ انقلابات	۲۸	۳۔ مملکت -
۹۳	۸۔ ارسطو کے نظریات میں یونانی	۳۴	۴۔ مدبر -
	اور عالمگیر عناصر -	۳۷	۵۔ قوانین -
۹۹	منتخب حوالہ جات -	۴۴	۶۔ افلاطون کا نظریہ اور یونان قدیم

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
	باب ہفتم (از صفحہ ۱۶ تا صفحہ ۱۹)		باب چہارم (از صفحہ ۱۱ تا صفحہ ۱۳)
	ارتقاء سیادت کلیسا کے		زمانہ مالک کے یونان و روما
	زمانے کے نظریات		کا نظریہ سیاسہ
۱۶۴	۱۔ بحث کا ارتقاء و طریق	۱۰۱	۱۔ یونان کی سیاسی وحدت
۱۶۹	۲۔ دو گونہ اقتدار کا عقیدہ	۱۰۵	۲۔ ایقوری ورواتی اثرات
۱۶۲	۳۔ مذہبی حقوق کی دلیل	۱۰۸	۳۔ روم کا دستور می ارتقاء
۱۸۰	۴۔ شاہی خود مختاری کی دلیل	۱۱۳	۴۔ پالیسیاں
۱۸۴	۵۔ سنٹ برنڈ اور جان (سالیسی)	۱۱۹	۵۔ سسرو
۱۹۲	منتخب حوالہ جات	۱۲۶	۶۔ شہنشاہی مقتضیات
	باب ہشتم (از صفحہ ۱۹ تا صفحہ ۲۱۹)	۱۳۰	منتخب حوالہ جات
	سینٹ ٹامس اقوناس اور		باب نہم (از صفحہ ۲۱ تا صفحہ ۲۵)
	اس کا طریق		اتفاق ادارات ازمنہ وسطی
۱۹۴	۱۔ اس نظم کی عام نوعیت	۱۳۳	۱۔ زوال پذیر رومی شہنشاہی اور مسیحیت
۱۹۷	۲۔ نظریہ قانون و انصاف	۱۳۷	۲۔ پاپائیت کا عروج
۲۰۱	۳۔ سیاسی اقتدار کی نوعیت اور اس کے اشکال	۱۴۱	۳۔ ازمنہ وسطی کی شہنشاہی کا عروج
۲۰۷	۴۔ حکومت کے فرائض	۱۴۵	۴۔ دنیوی و دینی طاقت کے درمیان تصادم کا دور
۲۰۹	۵۔ دنیوی اور دینی اختیار	۱۵۱	منتخب حوالہ جات
۲۱۲	۶۔ سنٹ ٹامس کے اصول کلیسیا		باب دہم (از صفحہ ۲۵ تا صفحہ ۱۲۳)
	رواٹس نے جس طرح قرار دیا		قدیمی (ابتدائی) کلیسیا میں سیاسی نظریہ
۲۱۶	۷۔ خلاصہ	۱۵۳	۱۔ عیسائی اور حواریین
۲۱۹	منتخب حوالہ جات	۱۵۶	۲۔ کلیسا، امپریوں، آگستین، گرگوری اعظم
	باب ہشتم (از صفحہ ۲۲ تا صفحہ ۲۶)	۱۶۲	منتخب حوالہ جات

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۲۷۶	۴۔ بنگلہ دیش، ساکن کمیونسٹ اور مجلس بائال	۲۲۰	۱۔ پاپائی سرگروہی کے زوال کے زمانے کے نظریات۔
۲۸۱	۵۔ مغربیوں کی نظریہ شخصیت۔	۲۲۵	۲۔ مخالف پاپائی نظریے میں نئے عناصر۔
۲۸۲	۶۔ خلاصہ۔	۲۲۹	۳۔ فکریہ دھڑلے کے نمونہ۔
۲۸۹	منتخب حوالہ جات	۲۳۴	۴۔ دانستے کی کتاب ”بادشاہی“۔
	باب یا زورم (صفحہ ۲۷۱ تا صفحہ ۳۳۳)	۲۴۰	۵۔ لیونس شاہ بویہ یا ارلپوب جلن
۲۹۱	۱۔ اس کی زندگی اور اس کا زمانہ	۲۴۳	۶۔ مارکسٹک سائنس (پیڈ و)۔
۲۹۶	۲۔ میکیاولی کے فلسفے کا طریقہ و روش	۲۴۹	۷۔ ولیم ڈسکن اوکم
	۳۔ اخلاقیات اور مذہب کی جانب	۲۵۹	۸۔ اقتدار اعلیٰ اور نمایندگی کے متعلق
	۴۔ اس کی روش		۹۔ مارکسٹک اور اوکم کی رائیں۔
۳۰۹	۵۔ محرکات سیاسیہ کا نظریہ۔		۱۰۔ منتخب حوالہ جات
۳۱۲	۶۔ حکومت کے اشکال۔		۱۱۔ باب دوم (صفحہ ۲۷۱ تا صفحہ ۲۸۸)
۳۱۶	۷۔ قلمرو کی وسعت۔		۱۲۔ ازمنہ وسطیٰ کی رفت و گشت
۳۲۱	۸۔ تحفظ قسم۔	۲۴۱	۱۔ سیاسی و کلیسائی میلانات۔
۳۲۸	۹۔ خلاصہ و نتیجہ۔	۲۴۵	۲۔ واکلف اور ہنس۔
۳۳۲	۱۰۔ منتخب حوالہ جات۔	۲۶۱	۳۔ جرسن اور مجلس کانسیٹنس۔



# دیباچہ

— — — — —

انگلستان اور امریکہ میں نظریہ سیاسہ کے ہمہ گیر نظام کسی زمانے میں بھی رائج و مقبول نہ ہوئے۔ اس امر کی توجیہ ان اقوام کی بعض قدیم نسلی و قومی خصائص کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے مگر یہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتا کہ نظریہ سیاسہ کی تاریخ کی طرف اس قدر کم توجہ کیوں برتی گئی ہے۔ بحر اوقیانوس کے دونوں جانب کی انگریزی بولنے والی قوموں کو اس بات کا فخر رہا ہے کہ ان میں حکومت کے نہایت ہی منصفانہ خیالات موجود رہے ہیں اور عملاً ان کا اطلاق ہی ہوتا رہا ہے مگر ان اقوام کے علما کی تاریخی چھان بین اور خاص کر گزشتہ رنج مہدی کے تحقیقی انہماک کے باوجود کوئی اہم کوشش اس امر کی نہیں کی گئی ہے کہ دنیا کی علمی ترقی کے وسیع میدان میں ان خیالات کے آغاز اور ارتقاء کا کھوج لگایا جائے۔ انگریزی ممالک کے علمائے تہ توں کے اس خیال کو ترک کر دیا ہے کہ تحریک اصلاح سے قبل یا اینگلو سیکسنی اقوام کے سیاسی مشاغل کے علاوہ سیاسی زندگی یا خیال میں ایسی کوئی بات نہیں جسے تاریخ کی عالمانہ تحقیق کا موضوع بنایا جاسکے۔ از منہ قدیم اور از منہ وسطی کی عام زندگی اور عمرانی اداروں پر بہت کچھ توجہ ہوئی ہے اور ان تحقیقات کی بدولت انگلستان اور امریکہ کی علمیت میں چار چاند لگ گئے ہیں۔ یہی سی اور کلیسیائی ادارات کے علاوہ جن کی جانب ارباب تحقیق نے خصوصیت سے توجہ کی ہے، ادبیات و فنیات، اہمیات اور اخلاقیات کے میدانوں میں مختلف اقوام کے اہل فکر نے جو داد تحقیق دی ہے، اس کا پتا انہماکی

کاوش اور محنت سے پلایا گیا ہے مگر اس وقت تک کسی نے اس جانب توجہ نہیں کی کہ علم السیاست کے مسائل پر ازمنہ قدیم و وسطیٰ میں جو خیالات رائج تھے ان کی رفتار کیا تھی؟

اس کمی کو پورا کرنے کے لیے یہ جلد ناظرین کے سامنے پیش کی جاتی ہے ان سے توقع ہے کہ وہ غلطیوں سے درگزر کریں گے۔ مصنف کو اس پر پورا اعتماد نہیں ہے کہ یہ تصنیف اس موضوع کی سزاوار ہے تاہم اسے یہ خیال ضرور ہے کہ اس نے معلومات کے صاف کرنے میں کسی حد تک مدد دی ہے۔ انسان کا سیاسی شعور ابتدائے قدامت سے ازمنہ جدید تک جن نشوونما و تغیرات سے ہو کر گزرا ہے اگر وہ اس تصنیف سے کسی حد تک بھی زیادہ قابل فہم ہو جائیں یا اس سے کوئی اشارہ مل جائے کہ بعد میں کوئی دوسرا مصنف ان خیالات کو زیادہ قابل فہم بناوے تو اس کتاب کی اشاعت بیکار نہیں رہے گی۔

اس کتاب میں بعض مسائل کو اختصار کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے زیادہ وسیع مطالعے کے لیے ہر باب کے آخر میں حوالجات کے ضمیمے لگا دیے گئے ہیں جو اس باب کے مسائل زیر بحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور جلد کے آخر میں حروف ابجدی کے اعتبار سے ایک فہرست شامل کر دی گئی ہے جس سے تمام تصانیف متذکرہ بالا کے متعلق پورے معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ دوسری کتابوں کے نام بھی ضمیمہ طور پر آگئے ہیں۔ فہرست کتب کا یہ سارا سالانہ و ترمیم شدہ ڈیویوٹیلٹڈ آرکیو نے محنت سے جمع کیا ہے جو ایک زمانے میں جامعہ کو لیبیا میں علم السیاست کے رفیق کی حیثیت سے کام کر چکے ہیں

ارسطو اور میکیاوولی سے متعلقہ ابواب بہت کچھ ایسی موجودہ شکل میں ”پولیٹیکل سائنس کوارٹرنلی“ اور انٹرنیشنل ”کوارٹرنلی“ میں ملتی ہیں۔ ترتیب شائع ہو چکے ہیں۔ سودے کی صورت میں مختلف حصص کی نسبت قابل قدر صلاحوں کے متعلق مصنف اپنے ساتھیوں پر دیرپا مشورہ و استمخار اور

جیمز ہاروے رابنسن کا بہت بہت شکر گزار ہے اور سٹرا ایمبل نے  
 حجابات اور فہرست کتب کی طیارہ اور پردوں کے پڑھنے میں  
 جو محنت برداشت کی ہے مصنف ان کے لیے بیش از بیش احسانمندی  
 کا اظہار کرتا ہے۔

جامعہ کولمبیا

۲۶ دسمبر ۱۹۰۱ء



# تہبید



بنی نوع انسان کی ہر ایک جماعت میں اقتدار ضابطے کی کسی نہ کسی شکل کا پتا ضرور چل مکتا ہے خواہ وہ کیسی ہی غیر شایستہ حالت میں کیوں نہ ہو۔ اس اقتدار کی بدولت جو اس جماعت کے ارکان کے باہمی تعلقات کا تعین ہوتا ہے خواہ یہ تعین براہے نام ہی بھی۔ اس اقتدار کے اشکال و فرایض اسی قدر مختلف ہیں جس قدر ان زمانہ و امکانہ میں اختلاف ہے جن میں یہ جماعتیں پائی جاتی ہیں۔ قدیم یونانی "پولس" (شہر) اور جدید برطانی سلطنت اپنے خصوصیات میں بھی اسی طرح ایک دوسرے سے مختلف ہیں جس طرح زمانے کے اعتبار سے ان میں بعد ہے۔ پاؤا کے قبیلے اور فرانسیسی قوم کی سیاسی زندگی میں اتنا ہی وسیع فرق ہے جتنا ان دونوں کے ملکوں میں فصل پایا جاتا ہے۔ جن زمانوں اور رجن مقاموں میں اس معاشری حالت سے آگے ترقی نہیں ہوئی ہے جسے بربری حالت کہتے ہیں، وہاں اس اقتدار ضابطہ کا عمل اور اس کی اطاعت کا انحصار زیادہ تر جسمانی قوت یا بلا دلیل عادت پر ہے، لیکن جب تہذیب و تمدن کو ترقی ہوتی ہے تو انسان اقتدار کے سیاسی منظر کے متعلق کوئی نہ کوئی توجیہ ایسی تلاش کرتا ہے جس سے ذوق عقلی کو اطمینان ہو سکے شروع میں اس جستجو کے نتائج کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ اگر زیادہ ترقی یافتہ عقل کی رو سے ان کی نسبت حکم لگایا جائے تو وہ اکثر بہت ہی مضحکہ خیز نظر آتے ہیں مگر پھر بھی وہ اس سے زیادہ مضحکہ خیز نہیں ہوتے

XVI

جتنے عام طبیعی کے مظاہر کی تحقیقات کے ابتدائی نتائج لیکن ان نتائج کی نوعیت چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو جس اقتدار سے کسی جماعت کے ارکان کے اوصاف یا دیگر متعین ہوتے ہیں اس کی ابتدا نوعیت اور وسعت کے متعلق منقول تعریف و تحدید کے ساتھ کوئی خیال جس وقت اور جس جگہ یہ بھی پایا جاتا ہو اس وقت اور اس جگہ نظریات سیاسیہ کا سامنا موجود سمجھا جائے۔

لیکن اس تصنیف کا یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ اتنے وسیع میدان پر احاطہ کرے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ قدیم ترین سیاسی نظریات کا تمام مجموعہ اس بحث سے خارج کر دیا جائے۔ ان نظریات سے مراد وہ خیالات ہیں جو ابتدائی اقوام کے ساتھ مختص تھے۔ ان نظریات کو اپنے دائرہ بحث سے کلیتہً علیحدہ رکھنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہماری اس کتاب میں انکی گنجائش نہیں، دوسرے یہ کہ ہماری علمی تحقیق میں ایسا کرنے سے سہولت ہوگی۔ میرے خیال میں اس دعوے میں مطلق مبالغہ نہیں ہے کہ ابتدائی سیاسی خیالات کے متعلق ہمارا علم نہایت مبہم ہے اور اس کی حد بندی کرنا ناممکن ہے۔ حال کی تحقیقات سے قدیم ادارات کے متعلق ہمارے واقفیت میں بہت کچھ اضافہ ہو گیا ہے مگر ان ادارات کی توجیہ و تفسیر کے میں قدیم حالات کو پیش نظر نہیں رکھا جاتا بلکہ زیادہ تر موجودہ زمانے کے میلانات سے ان کی توجیہ کی جاتی ہے۔ قدیم طبعوں اپنے رواج کو کن تصورات کے ساتھ وابستہ کرتے تھے اس کے متعلق وہ کہیں کچھ لکھ کر چھوڑ گئے ہیں۔ جو سیاسی نظریہ ٹیوٹن لوگوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس کی حقیقت شاید اتنی ہی ہے کہ وہ ٹیوٹن کا خیال ہے جو تاریخ عالم کی وحدت کا پرچار کرتا پھرتا تھا۔ ابتدائی سیاسیات کا تصور اس درجہ خیالی ہے اور اس کے متعلق اس قدر اختلاف رائے کا اظہار ہو چکا ہے کہ اس کے لیے کافی وجہ ہو سکتی ہے کہ اس

XVII

اس تصنیف سے خارج رکھا جائے لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ ابتدائی سیاسی نظریات کو علم سیاست سے تعلق نہیں بلکہ وہ خالصاً عمرانی نظریے ہیں۔ علم سیاست کو عام علوم عمرانی سے ممتاز کرنے اور اس باب میں تعین حدود کے لیے جو بے شمار تجویزیں کی گئی ہیں ان میں سب سے طمانیت بخش تجویز وہ ہے جو اس اعتبار کو سیاسی شعور کے پیدا ہو جانے پر مبنی کرتی ہے۔ ہم سیاسی شعور کی اصطلاح پر زیادہ بحث و محیص نہیں کریں گے اور بجائے اس کے کہ اس کا ٹھیک ٹھیک مفہوم متعین کریں ہمسام بطور کلیہ یہ دعویٰ پیش کیے دیتے ہیں کہ علی العموم قدیم جماعتیں سیاسی شعور کا اظہار نہیں کرتی تھیں اور ترقی یافتہ جماعتیں کرتی ہیں۔ پس اس سے یہ موقع مل جاتا ہے کہ قدیم ادارات کا کل میدان عمرانیات کے لیے چھوڑ دیا جائے اور صحیح سیاسی ادارات و نظریات صرف انھیں کو سمجھا جائے جنھیں اس اظہار شعور کے ساتھ قریبی ربط ہو۔ لہذا سیاسی نظریات کی تاریخ اسی وقت سے شروع ہوگی جس وقت سے قبیلے اور خاندان سے ممیز مملکت کا تصور اجتماعی زندگی میں اہمیت اختیار کرے۔

تصور مملکت کے ظہور میں یہ مضمحل ہوتا ہے کہ وہ قوم ذہنی ترقی کے نسبتہ اعلیٰ درجے پر پہنچ گئی ہے مگر اس میں لازماً یہ مضمحل نہیں ہوتا کہ سیاسی مسائل کے تحلیل نے فی الواقع علم کی نوعیت اختیار کر لی ہے۔ نظریات سیاسیہ کی تاریخ میں مناسب طور پر بہت سی ایسی باتیں شامل کی جاسکتی ہیں۔ جو علم سیاست کی تاریخ میں بے محل ہوں گی۔ اس کتاب کا نام اسی فن کو مد نظر رکھ کر اختیار کیا گیا ہے۔ بہت سے سیاسی عقائد و ملامت جو تاریخی حیثیت سے نہایت دلچسپ اور وسیع ہیں ان کی ابتدا اور ان کی رفتار کو باقاعدہ علمی اصول کے ساتھ نہیں وابستہ کیا جاسکتا۔ پس اس قسم کے عقائد و مسلمات پر بحث کرنے کے خلاف شدید قیود عاید کرنے کا لازمی نتیجہ یہی ہوگا کہ تاریخ و فلسفہ دونوں کی ہئیت

XVIII

توڑ مروڑ کر مسخ کر دی جائے گی۔ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہونیانی فلسفے کی ابتدا ارسطو کے عہد سے تصور کی جائے نہ کہ اس کا کمال۔ ارسطو نے سطلی کو بالکل کورا چھوڑ دینا پڑے گا۔ برک کی نسبت زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ ایک خفیف سا اشارہ کر دیا جائے۔ اور تاریخ کو جن نہایت ہی اکمال سیاسی ملتوں کا علم ہے ان میں سے ایک ملت یعنی اہل مذہب متحدہ امریکہ نے جو کچھ کیا ہے اس کو تقریباً بالکل ہی نظر انداز کرنا پڑے گا۔ آخری امر یہ ہو گا کہ اس سے ایک ایسے تصور کو مسلم مائٹا پڑیگا جس سے ابھی حال ہی کے زمانے میں بے راہ روی اور ابتری پیدا ہوئی ہے۔ وہ تصور یہ ہے کہ علم سیاست سے وضعی تاریخی واقعات کا نتیجہ نہیں بلکہ زیادہ تر اس کا سلب ہے۔

پس اس تصنیف کا موضوع علم سیاست سے کلیتہً علیحدہ ہے اور سیاسی ادبیات سے بھی ممیز ہے جس طرح ہم اکثر اول الذکر کے حدود سے باہر نکل جائیں گے اسی طرح ہم اکثر ثانی الذکر کے حدود کے اندر ہی رہیں گے۔ سیاسیات کے ادب کی ہم گہر تاریخ کی قدر و اہمیت میں کوئی شک نہیں ہو سکتا مگر موجودہ تصنیف کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ علم سیاست کی ہر تصنیف پر کلیتہً حاوی ہو۔ بہت سے ایسے امور ہیں جو انشا پر داری شاعرانہ تخیل یا منطق کے نقطہ نظر سے نہایت نا اہم ہیں لیکن ہم ان پر سرسری نظر ڈالیں گے بلکہ خاموشی کے ساتھ انہیں ترک بھی کر جائیں گے۔ ہمارے انتخاب کا معیار یہ ہو گا کہ کسی مصنف کی تصنیف اور اداروں کی ارتقائی رفتار میں گو نہ قطعی اور بدہی الامتیاز تعلق ہو بالفاظ دیگر یہ کہ سیاسی نظریے کی تاریخ ہمیشہ معاشق کے دوش بدوش رہے گی اور اس مقصد کو مد نظر رکھتے ہوئے گاہ بگاہ یہ لابی ہو جائے گا کہ علم ادب کے میدان سے کنارہ کی اختیار کی جائے اور نظریے کا تصور اداروں کی بلا واسطہ تعبیر سے حاصل کیا جائے۔

لمحوظات مذکورہ بالا کے علاوہ، اپنے موضوع پر بحث شروع کرنے کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ علم سیاست اور دوسرے فلسفوں کے باہمی تعلق کا بھی کچھ حوالہ دیا جائے۔ علوم انسانی کے میدان میں کمال درجہ تفہیم کرنا بہت ہی اعلیٰ تمدن کی خصوصیت خاصہ ہے۔ قدیمی اقوام کے بنی تصورات کو زمانہ مابعد میں سیاسی حیثیت دی گئی ہے وہ دراصل وہ تصورات ہیں جو قانون، اخلاق، دینیات، مذہب اور علم ریاضی کے ساتھ اس طرح ملے ہوئے ہیں کہ ان کا الگ کرنا مشکل ہے۔ ایسے مجموعہ پریشان کا اصناف میں ترتیب دینا اور خالص سیاسی تصور کو الگ کر کے اس کی تعریف کرنا عملاً کبھی پوری طرح اتمام نہیں پایا ہے مگر اس کام میں ترقی ہوئی ہے اور نظریہ سیاسہ کی تاریخ وسیع مفہوم میں دراصل اس ترقی کی روئداد سے عبارت ہے۔ جہاں کسی وجہ سے اس باب میں ترقی رک جاتی ہے وہاں نظریہ سیاسہ کی تاریخ منقطع ہو جاتی ہے۔ پس اسی وجہ سے اس موجودہ تصنیف کی حدود دست عملاً یورپ کی آریا قوموں کے فلسفے تک محدود رہے گی۔ مشرق کی آریا قوموں نے اپنے سیاسیات کو دینیاتی اور الہیاتی ماحول سے کبھی پاک نہیں کیا اور اس وقت بھی ان کے سیاسیات انہیں میں دبے ہوئے ہیں۔

سیماطیتی یہود و عرب کی پہنچ بسا اوقات اس سے کچھ زائد حرکت ہوئی مگر ان کی یہ رسائی مستقل نہیں رہی۔ تورانی چینموں نے اخلاقی مسلمات میں نمایاں ترقی یافتہ حیثیت حاصل کر لی تھی مگر انہوں نے اصولاً یا عملاً کسی طرح بھی آگے کی جانب فیصلہ کن قدم نہیں بڑھایا کہ اخلاقی و سیاسی تصورات کے درمیان تمیز قائم کر دیتے۔ یورپ کے آریوں نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ صرف وہی وہ اقوام ہیں جن کے اوپر "سیاسی" کی اصطلاح کا اطلاق صحیح طور پر ہو سکتا ہے اور یہ

XX

۱۔ مقابلہ کیجئے برگس کی کتاب "علم السیاسات اور مقابلی دستور کا قانون"

تاریخ زیادہ تر انھیں کے نظریات تک محدود رہے گی۔

چونکہ سیاسی فلسفے کو تمام زمانوں میں دوسرے فلسفوں کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رہا ہے یہ لابدی ہے کہ اختصاصی تاریخی بحث میں عام مسائل کی جانب بھی بہت کچھ توجہ کی جائے۔ اخلاقیات اور اصول قانون کے ساتھ سیاسیات کا تعلق خصوصیت کے ساتھ نہایت گہرا ہے۔ فلاسفہ سیاسیات نے ان تینوں کے تعلقات باہمی کی تعریف و تجرید میں پایہ ثابت کرنے میں کہ ان کے درمیان کسی قسم کا فرق نہیں قائم کیا جاسکتا، کچھ کم توجہ نہیں کی ہے، پس اخلاقیات اور اصول قانون کے تصورات کا سیاسی تصورات کی تاریخ میں کثرت کے ساتھ آنا ضروری ہے۔ درحقیقت اس قسم کی تاریخ کی خاص نوعیت کا گونہ صاف نعین اس اہمیت کی بنا پر ہوگا جو مخصوص لکھنے والے ان دونوں متعلقہ علوم میں سے کسی ایک علم کے ساتھ وابستہ کرتے ہوں۔ جو شخص مملکت کو اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ دراصل ایک اخلاقی وحدت ہے، اسے سیاسی تصورات کا ارتقا ایک خاص شکل میں نظر آئے گا، جو شخص مملکت کو اس نظر سے دیکھتا ہے کہ وہ اصل ایک قانونی شے ہے اسے وہ ارتقا ایک بالکل ہی دوسری شکل میں نظر آئے گا۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی اکل تاریخ ایسی ہو جس میں مصنف کے واہیات ذاتی بالکل محو ہو جائیں مگر دونوں مذکورہ روشوں سے کسی ایک روش پر عمل کر ایک کارآمد تاریخ تیار کی جاسکتی ہے۔ اس زمانے میں مملکت کا قانونی تصور زیادہ شائع اور زیادہ

(Political Science and Comparative

بقیہ ماحشیہ صفحہ گذشتہ:-

Constitutional law) جلد اول صفحہ ۳۰۔ اس اصطلاح کے نکتہ چینیوں نے اس پر

یہ حط کیا ہے کہ اس سے اپنی نسل و قوم کی فوقیت کا متکبرانہ اعتراف مرعی ہے، لیکن یہ حط بے بنیاد ہیں۔ خدا یا فطرت یا لاسعلوم یا عقل مجرد کے نقطہ نظر سے "سیاسی اقوام" دوسری قوموں پر فائق ہیں یا نہیں، یہ مفہوم اس اصطلاح میں داخل نہیں ہے۔ بحث صرف اتنی ہے کہ قوموں کے ان دونوں اصناف میں امتیاز تسلیم ہو سکتا ہے۔

کار آمد معلوم ہوتا ہے پس جہاں تک اقیانوس و انتخاب لابی ہوگا یہ تاریخ ارتقاء کے ان رجحانوں کو ترجیح دے گی جن میں سیاسی تصورات اخلاقی کے بہ نسبت زیادہ قانونی رنگ میں نظر آتے ہیں۔

اس تصنیف کی وسعت میں ایک دوسری تحصیل اس حد تک ضروری ہو گئی ہے جس حد تک میز سیاسی نظریے کے حدود کے اندر تفریق نے اپنا عمل کیا ہے۔ ابھی بالکل حال کے زمانے تک سیاسیات پر لکھنے والے اپنے تصانیف میں ان مباحث کو شامل کر لیتے تھے جو اب قانون عامہ اور اقتصادیات کے عنوانوں کے تحت میں داخل ہیں لیکن ان ناموں سے جن علوم خاص کی جانب خیال رجوع ہوتا ہے یعنی قانون بین الاقوامی، قانون دستوری، قانون انتظامی، مجرد و عملی اقتصادیات، مالیات، شمار و اعداد، یہ کل مجموعہ اب منتشر ہو گیا ہے تا آنکہ ہر ایک کی تاریخ اور اس کے مسلمات اتنے وسیع ہو گئے ہیں کہ ان پر خصوصیت سے بحث کرنے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں ہے۔ خالص نظریہ سیاسی، اب بھی ان خاص شاخوں کے لیے عنوانات ابواب ہبیا کرتا ہے اور خود تنہا پر شاخوں کا انعکاسی اثر بہت ہی گہرا پڑ رہا ہے، پس بعض صورتوں میں خاص جو انب میں خیالات کی رفتار کا بیان لازمی ہو جاتا ہے لیکن بالعموم یہ ضروری ہوگا کہ خاص کو وہیں پر چھوڑ دیا جائے، جہاں وہ صاف طور پر عام سے ممیز ہو جائے۔

فکریات سیاسیه کی کوئی تاریخ جو نوعیت مذکورہ بالا پر بالکل ٹھیک اترتی ہو، ابھی تک شایع نہیں ہوئی ہے کم از کم یہ کہ مغربی یورپ کی زبانوں میں نہیں شائع ہوئی ہے۔ اس سے قریب ترین حد کو پہنچنے والی کتاب فرانز کی بسیط اور نہایت ہی قابل قدر تصنیف "سیاسیات کی تاریخ اور اس کا اخلاقیات کے ساتھ تعلق" (طبع ثانی، مطبوعہ پیرس ۱۸۸۶ء) ہے اس صورت عنوان کے باوجود فرانز نے اپنی حد وسعت میں بہت زیادہ چیزیں شامل کر لی ہیں جو قطعی طور پر سیاسیات کے "علم" کے تحت میں نہیں آتی ہیں اور اس طرح اس نے تمام سیاسی فکریات کو اپنے احاطے میں لے لیا ہے مگر وہی

طرف اس نے سیاسی نظریے کو اس کے اخلاقی عقیدے کے تعلق کے ساتھ برزور  
 طرقت پر ظاہر کیا ہے اور اگرچہ اس کی علمیت کی وسعت اس کے فلسفے کی گہرائی  
 اور اس کے طرز بیان کی دلچسپی سب اس کی تصنیف کے ان حصص میں  
 وزخشاں نظر آتی ہیں جن میں سیاسیات سے بحث کی گئی ہے مگر پھر بھی یہ کہنا  
 اس کی شاندار تصنیف کی تحقیر کرنا نہیں ہے کہ اخلاقی نظریوں کی بحث اس  
 تصنیف کی حادٰی خصوصیت بن گئی ہے اور اس میں وہی خاص صفت  
 پیدا ہو جاتی ہے جس سے بچنا اس تصنیف کا مقصود ہے۔

یہ دیکھتے ہوئے کہ گزشتہ صدی میں تاریخی تحقیقات کے تمام اصناف  
 میں المانی علمائے بڑی ہی سرگرمی دکھائی ہے، جرمانی زبان میں نظریات  
 سیاسہ کی تاریخ کا نہ ہونا تعجب انگیز ہے۔ اس خالی جگہ کے پر کرنے کی کچھ  
 صورت رابرٹ وان ہل کی کتاب (Geschichte und Literature

der Staatswissenschaft) تاریخ و ادبیات علم الیاسات مطبوعہ لیپزگ ۱۸۵۵ء  
 سے پیدا ہوئی ہے مگر یہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ سیاسیات سے متعلقہ کتابوں کی  
 ایک ترتیب وار فہرست دیدی ہے مفید ضرور ہے مگر سلسل تاریخ کی نوعیت کے  
 دعاوی سے بہت دور ہے جس قسم کی تصنیف اس وقت مد نظر ہے اس سے بہت  
 زیادہ قریب سکارل ہلڈبرینڈ کی کتاب تاریخ و نظم احوال قانون و فلسفہ مملکت و مطبوعہ  
 لیپزگ ۱۸۵۷ء ہے۔ اس میں جو نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے وہ نظریہ سیاسہ کی روشوں  
 کے تعین میں معروضی تاریخ کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اس کتاب کے نام اور  
 اس کے مضمون دونوں سے قانون اور فاکس سیاسی فلسفے کے گہرے تعلق  
 اور ان کے انحصار باہد گر کا خیال ذہن میں آتا ہے۔ اگر مصنف نے اپنی اس  
 تصنیف کو پورا کیا ہوتا تو اسے جرمانی علم ادب میں وہی جگہ حاصل ہوتی جو آٹے  
 کی کتاب کو فرانسیسی علم ادب میں حاصل ہے مگر اس کی صرف ایک جلد شایع ہوئی  
 اور اس نے اس تاریخ کو صرف یونانی رومانی دہائی تک پہنچایا ہے۔ کہ پینچلی کے خاندان ابراہار نے اپنی تصنیف  
 (Geschichte der neuaren Staatswissenschaft) جدید علم سیاست کی تاریخ  
 (طبع سوم ۱۸۸۱ء) سے سیاسی نظریے کی تاریخ میں کچھ اضافہ کیا یہ ایک محکم و وسیع کتاب ہے



مگر اس کی بحث تیرہویں صدی کے دور سے شروع ہوتی ہے۔ اور اس کا مقدم مقصود جانیہ کے نظریات فلسفہ کا بیان کرنا ہے۔

انگریزی زبان میں نظریہ سیاسی کے متعلق سب سے پہلی اور واحد کوشش رابرٹ کی کی دو جلدوں میں ملتی ہے جن کا نام "تاریخ ادب سیاسیہ از ازمینہ قدیم ترین"

(The History of Political Literature from the Earliest Times.)

مطبوعہ لندن ۱۸۵۵ء) ہے۔ اگرچہ کتاب کے نام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف کو صرف علم ادب سے غرض ہے مگر اس نے تہید میں جو خاکا کھینچا ہے اس سے علم سیاست پر ادارت کے اثر کا پورا وزن معلوم ہوتا ہے۔ مزید برآں "سیاسی علم ادب" کی اصطلاح کے تحت اس نے سرکاری دستاویزوں اور حکومتی کارروائی کی تمام یادداشتوں کو بھی شامل کر لیا ہے۔ اگر اس کی انہی بھی اس کے خاکے کے مثل ہوتی تو اس کی تصنیف نہایت ہی قابل قدر ہو جاتی مگر دو جلدیں شائع ہوئی ہیں اور ستائیس تک پہنچی ہیں وہ چونڈی بے ربط اور سطحی ہیں اور ان میں سرکاری واقعات تک غلط ہیں۔ سر فریڈرک پولک نے "تقریب تاریخ علم سیاست"

(Introduction to the History of the Science of Politics)

(سرز کمپلین ۱۸۹۰ء) میں اس موضوع پر ایک عالمانہ و موزوں بحث کا وعدہ کیا ہے مگر یخنیف خاکا صرف وعدہ ہے، اصول قانون کے خاص بیان میں اس ذی علم مصنف کی مشغولیت نے اب اس وعدے کے پورا ہونے کی امید کو قطعی طور پر باطل کر دیا ہے۔ جن کتابوں کا ذکر ہوا ہے ان کے مقابلے میں موجودہ تاریخ میں یہ مد نظر ہے کہ وہ پولک، بچلی اور ہلڈ برنڈ کی کتابوں سے زیادہ حاوی اور بلیکی کی کتاب سے زیادہ باقاعدہ اور صحیح ہو۔ ہل کی تین جلدوں کی فہرستی نوعیت سے اجتناب کیا جائے اور ثرائے نے اخلاقی نظریے کے تعلق سے سیاسی نظریے کی جس طرح توجیہ کی ہے اس کی انتہائی قدر و وقعت کے باوجود سیاسی حقائق کی روشنی میں سیاسی نظریوں کے ارتقا کو پیش کیا جائے۔

XXIV

XXV

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# باب اول

## یونانی نظریے کی ادارتی بنا

مذکورہ بالا وسعت مباحث کے مطابق نظریات سیاسہ کی تاریخ کے لیے ضروری ہے کہ اس کا آغاز بحرورم کی اقوام کے اس تابناک مجموعے کے خیال کے ساتھ ہو جس نے تیسویں صدی قبل دماغی نشوونما میں وہ حیرت انگیز ترقی حاصل کی تھی جو اس وقت تک بہذب انسان کے لیے موجب حیرت و حسرت ہے۔ ایک فنون لطیفہ کو چھوڑ کر شاید کسی اور میدان میں اس وقت یونانیوں کے تصورات کی قدر اتنی زیادہ نہیں ہوتی جتنی ان کے سیاسی نظریوں کی، اس کی وجہ کسی حد تک یہ ہے کہ وہاں عمومی خیالات و احساسات بہت وسعت کے ساتھ پھیلے ہوئے تھے مگر اصلی وجہ یہ ہے کہ قدیم یونان کے حلیل القدر ارباب فکر نے انسان کی سیاسی قابلیت کے تمام نشیب و فراز کو چھان ڈالا تھا اور ایسے اصول قرار دیے تھے جو تمام ازمندہ احوال میں سیاسی زندگی کے عام خصوصیات کا تعین کرتے رہیں گے۔ لیکن اپنی اس تمام ہمہ گیری کے باوجود ہر ایک دوسرے زمانے اور قوم کے خیالات کی طرح قدیم یونانیوں کے خیالات کا صہر بھی اولاً و اقداً انھیں اداروں پر تھا جن اداروں کے اندر ان خیالات کو نشوونما ہوئی تھی۔ فلسفہ سیاسہ کے فصیح ادراک تک پہنچنے کا واحد

راستہ سیاسی تاریخ کے اندر سے ہو کر گیا ہے پس سب سے پہلے ہماری توجہ یونانی دساتیر کی ترقی کے اہم واقعات پر مبذول ہونا چاہئے۔

منشعق م کے قریب مستند تاریخ کے آغاز کے وقت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قدیم یونانی دنیا چھوٹی چھوٹی ملتوں کا ایک مجموعہ تھی جو اس جزیرہ نما کی پہاڑیوں اور وادیوں میں منتشر تھی جسے اس نے بعد میں اس قدر مشہور و معروف بنا دیا اور متحدہ سامراج اور جزیروں میں بھی آباد تھی۔ سیاسی حیثیت سے ہر ملت دوسروں سے متعلق اور خود مختار تھی مگر ایک مشترک اصل میں ہونے کی روایت ان سب میں جاری رہی تھی اور یہی روایت مختلف معاشری و مذہبی ادارات کی بنا تھی۔ خود جزیرہ نما کے اندر کچھ نیپلان اس کا پایا جاتا تھا کہ قرب و جوار کی ملتوں کے رضا کارانہ ارتباط یا کمزوروں کو زور آوروں کے جبراً جذب کر لینے کے ذریعے سے زیادہ وسیع سیاسی مجموعے پیدا کئے جائیں۔ دوسری طرف دور و دراز مقامات میں نوآبادیاں قائم ہونے سے شہر مادری کی انجذاب قوت گھٹ گئی اور نوآبادیوں کی خود مختاری کے باعث ان کے مخصوص خدوخال کو ظاہر ہونے کا موقع ملا۔ *polis* یا شہری مملکت نے اس وقت تک ان روشوں کا تعین کر دیا تھا جن کے اندر ہی اندر یونانی سیاسیات کے نظریے و عمل کو ہمیشہ گردش کرنا تھا۔

اس دور زیر نظر میں حکومت کی کوئی ایک ہی شکل تمام مختلف ملتوں میں عام نہیں تھی مگر ایک اسپارٹا کے علاوہ تمام روایتی اور طاقتور مملکتوں میں اعیانیت و عیدییت کی کوئی نہ کوئی نوع شائع تھی۔ شیوخی بادشاہی یونانیوں میں شہر کی خصوصیت تھی جس کی تصویر ہومر کے کلام میں نظر آتی ہے۔ اب اس کے آثار باقی نہیں رہے تھے اور اعلیٰ اقدار نسبتاً ایک چھوٹی تعداد کے ذی اقتدار اشخاص میں مرکوز تھا اور ان لوگوں کا یہ اقتدار معاشری یا مذہبی روایت پر مبنی تھا یہ اعیانی جس اختیار کا استعمال کرتے تھے وہ کسی نتیجے سے خالص سیاسی نہیں تھا مختلف یونانی اقوام میں خود ابھی تک خاندان کی اور قبیلے کی قرابت کے خیالات سرایت کئے ہوئے تھے

اور اعیانی حکومت سے صرف یہ اظہار ہوتا تھا کہ بعض خاندانوں اور مشیروں کے نام پر عام تقدیم کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ انہی معاشری تنظیمات کے سرکردگان سے وہ جماعت بنتی تھی جو ملت کی تمام معاشری، اقتصادی، مذہبی اور سیاسی زندگی کا انضباط کرتی تھی۔ ساتویں صدی قبل مسیح میں یہی اعیانی طرز قدیم یونانی دنیا کی خصوصیت خاص تھا۔

بعد کی صدی میں، معاشری ارتقاء کی رفتار کا نتیجہ ایک دوسری حکومتی طرز کے رواج عام کی صورت میں رونما ہوا، یعنی اعیانی حکومت کے بجائے خود سر حکومت قائم ہو گئی، حکومت نے جو یہ پلٹا کھایا اس کے دو خاص سبب تھے، ایک طرف یہ ہوا کہ شہروں کی ترقی و خوش حالی، ان کی تجارت کی وسعت اور عام ذہنی نشو و نما نے معاشری خیال و ترکیب میں ایسے عناصر داخل کر دیے جن کا میلان برابر ہی رہا کہ قدیم نظم کی اخلاقی بنیادوں کو کھوکھلا کر دیں، دوسری طرف خود اعیانیت میں جس قسم کی پستی اور پھوٹ نمودار ہو رہی تھی، اس سے کسی نہ کسی قابل و بلند حوصلہ شخص کو موقع مل جاتا تھا کہ وہ اختیار کو اپنے قبضے میں لے لے، عملاً قدیم یونانی دنیا کا ہر ایک ذی اہمیت شہر کسی خود سر کے تحت تصرف آگیا (مگر اسپارٹا کا نمایاں استثناء یہاں بھی قائم رہا) اس طرح بادشاہی پھر حکومت کا راج طرز بن گئی مگر ہومر کی بیان کردہ بادشاہی کے برخلاف اکثر صورتوں میں اس مطلق العنان کو معاشری روایت یا مذہبی احساس کی کسی قسم کی تائید نہیں حاصل ہوتی تھی، بلکہ اس کے اقتدار کی بنا قوت خاص محض پر ہو جاتی تھی۔ پس، اس خود سرانہ قوت کا واقعہ نفس الامری سیاسی تصورات کے تعقل کو ترقی دینے میں بہت کچھ موثر رہا ہو گا، یعنی اس نے سیاسی تحسین کو اس کی قدیم رفتار سے اس جانب پھیر دیا ہو گا جس کا وصف اولین حکمران کا حق نہیں تھا بلکہ محکوم کا مناد تھا۔

ان خود سروں کی حکمرانی میں جو ردِ ظلم کی جو خصوصیت خاص تھی اس کا اظہار اولاً زیادہ تر اعیانیت یعنی خارج شدہ حکمران طبقے کے خلاف ہوا، مگر جو وقت بھی آیا جب کل رعایا ان خود سروں کے خود رایانہ اقتدار کے

اب

پورے زور کو محسوس کرنے لگی۔ مشترک مصیبت کی وجہ سے کثیر و قلیل عام خلاص کے لیے متحد ہو گئے۔ خود سر ایک ایک کر کے قدیم یونان سے نکال دیے گئے اور یونان کے سیاسی تجربے میں ایک نیا صفحہ کھل گیا مگر اس نئے دور میں وہ یکجائی نہیں نظر آتی جو سابق دوروں میں تھی۔ حکومت کے کسی ایک طرز کو عام قبول نہیں حاصل ہوا بلکہ اس کے بجائے عمومیت اور بددیت کا وہ تصادم شروع ہوا جو اس وقت تک قائم رہا جب کہ قدیم یونان کی سیاسی خصوصیات خاصہ ہمیشہ کے لیے فنا ہو گئیں۔ اعیان اور عوام کے جس اتحاد نے خود سروں کا تختہ الٹ دیا تھا وہ اس مسئلے کے پیش آتے ہی غائب ہو گیا کہ زائل شدہ تنظیم کے بجائے کون سی تنظیم قائم کی جائے۔ اعیان کے نزدیک یہ ایک بددہی امر تھا کہ با حقوق طبقات کے قدیم اقتدار کو بحال کر دیا جائے مگر خود سروں کا زمانہ مادی خوش حالی اور ذمہ نشتو و نمسا کی بے انتہا ترقی کا زمانہ تھا اور قدیم اعیانیت کے دعوے اس وقت بھی زیادہ اچھی نظروں سے نہیں دیکھے جاتے تھے جب خود سروں کا دور شروع ہوا تھا اور اب کہ خود سر غائب ہو گئے تو ان دعووں کا مقابلہ شدت کے ساتھ کیا گیا۔ ایرانی جنگوں کے رست و خیز سے تمام قدیم خیالات اور بھی پارہ پارہ ہو گئے اور اس تمام ابتری کے بعد وہ عمومی لہر پیدا ہوئی جس سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ تمام قدیم یونان کو گھیر لے گی مگر اس وقت قدامت پرستی بردے کا رانی اور اس کی بدولت یونان سب کچھ جھیل گیا اور اسپارٹا کی سرگروہی میں مقدونیوں کی آمد تک اقتدار پر کچھ نہ کچھ قابو رکھا۔ سیاسی نظریے کے متعلق یونانیوں نے جو سب سے زیادہ تابناک خدمات انجام دی ہیں، ان کا آغاز اعیانیت و عمومیت کے اسی وسیع تصادم کے زمانے میں ہوا جس دوران میں کہ ہر ایک شہری سلطنت کے اندرونی سیاسیات نے اعیانیت، جباریت، عیدیت اور عمومیت کے واقعات کو مافوس بنا دیا تھا، اسی دوران میں سلطنتوں کے باہم وگر تعلقات نے یونانی قومی اتحاد کے تصور کو بھی برا بھونٹ کر دیا تھا۔ نہایت ہی قدیم زمانے سے کہانت، عبادت مذہبی کی یکجہتی نے یہ خدمت

۱۰۰  
 انجام دی تھی کہ یونانیوں کو بیرونی دنیا سے جسے وہ وحشی کہتے تھے میز کر دیا اور ان کے اور اک پر نسلی اتحاد کا خیال منقوش کر دیا تھا مگر ایرانی خطرے کے دباؤ ہی کے تحت میں یہ ہوا کہ اس اور اک کا اظہار سیاسی نوعیت کے ادارات کی صورت میں ہوا۔ زیر نظر سلطنتوں کے عام اتفاق ہے سپہ اسپارٹا کو اور اس کے بعد ایتھنز کو دشمن کے مقابل جنگ میں سرداری دی گئی جو ایک طرح کی ناقص التعریف سرگروہی تھی۔ ان میں سے ہر ایک سرگروہ مملکت نے اپنی اپنی باری میں یہ چاہا کہ اپنی اس فوجی سرداری کو ایک طرف کے ہمنشا ہی تسلط میں تبدیل کر دے مگر ان میں سے کسی کو بھی ماضی و محمد و کامیابی سے زائد کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر یہ دونوں سب سے زیادہ طاقتور سلطنتیں ہونانی کے ساتھ اتحاد و عمل کرتیں تو وفاقییت کے وسیلے سے سیاسی اتحاد حاصل کیا جاسکتا تھا مگر معاشری و ذہنی اعتبار سے ایتھنز اور اسپارٹا میں کوئی امر مشترک نہیں تھا اور سیاسی اعتبار سے وہ دونوں عمومی اور اعیانی سیلان کے انتہائی مخالف حدود پر پہنچے ہوئے تھے۔ یہی باعث ہوا اس رقابت کا جس نے جنگ پلوپونیس میں ہینکس (قدیم یونان) کو تباہ کر دیا۔ تاہم سیاسی اتحاد کا خیال کسی پہج سے نازل نہیں ہو گیا۔ اسپارٹا اور تھیبس کی فوقیت کے تمام زمانے میں (۴۰۴ - ۳۶۶ ق م) یونانی سیاسیات کی عام تحریک کے اندر یہ خیال اپنا اثر دکھاتا رہا اور ایک مفہوم میں اسی خیال نے مقدونیکی یونانی سلطنتوں کو جذبہ کر لینے کے لیے نظری بنیاد قائم کر دی۔ اس زمانے کے علم السیاست میں اس تصور کے تسلیم نہ کئے جانے کی بہت بڑی وجہ یہ ہے کہ جن جن حالتوں میں اس خیال نے کسی معتد بہ حد تک عملی صورت اختیار کی ان میں سے ہر ایک حالت میں اس نتیجے کے پید کرنے میں جابرانہ قوت کو نمایاں حصہ حاصل رہا ہے، اور فلسفہ اس درجے پر نہیں پہنچا تھا جہاں پہنکر وہ مادی قوتوں کے اعمال کا تجزیہ ٹھنڈے دل سے کر سکتا۔

## ۲۔ اسپارٹا کا دستور سلطنت

یونانی سیاسی نظریے پر جن ادارات نے اثر ڈالا، ان میں صرف وہی شامل نہیں ہیں جو محولہ بالا وسیع الاثر تحریکات کے زمرے میں داخل تھے بلکہ متعدد ایسے ادارے بھی شامل ہیں جو خاص خاص سلطنتوں کے ساتھ مخصوص تھے، اس جہت میں وہ دو نظم خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں جو اسپارٹا اور اتھنز کے دستوروں پر حاوی تھے۔ یونانی فلسفے پر احاطہ کرنے کے لیے ان دو نمایندہ سلطنتوں کی تنظیم اور ان کے ارتقا پر کسی قدر خاص طور پر غور کرنا لازمی ہے۔ اسپارٹا میں جس امر پر سب سے پہلے غور کرنا ہے وہ سلطنت کی معاشری بنیاد ہے۔ یہاں ہم قوم کی ایک ایسی شدید درجہ بندی دیکھتے ہیں جو ایک معتد بہ مدت تک قوم کی تاریخ کے ابتدائی زمانے سے آخر تک یکساں طور پر قائم رہی۔ اسپارٹا کی سلطنت کی آبادی تین طبقوں میں منقسم تھی۔ اہل اسپارٹا آکروڈشیری اور غلامان زرعی۔ ان میں سے آخر الذکر تعداد میں سب سے کم زیادہ تھے مگر معاشری درجے میں ان کی حیثیت سب سے نیچے تھی۔ یہ وہ کاشتکار وابستہ اراٹھی تھے جن کی محنت و مشقت جو تقریباً کل کی کل زراعت میں صرف ہوتی تھی تمام آبادی کے لیے خوراک مہیا کرتی تھی۔ ملکی یا سیاسی حقوق میں انھیں مطلق کوئی حصہ حاصل نہیں تھا، ان کی حالت نفرت انگیز غلامی کی تھی جس کے بارے میں کبھی کبھی صرف اس صورت میں چھٹکارا ملتا تھا کہ وہ ہلکے اسلحہ کے ساتھ فوج میں شریک کر لیے جاتے تھے۔ جس طبقے کو آکروڈشیری کہتے تھے وہ غلام آبادی کے طبقہ متوسط پر مشتمل تھا، انھیں کامل ملکی حقوق حاصل تھے۔ اور بظاہر ایک حد تک مقامی حکومت خود اختیاری بھی حاصل تھی۔ وہ کسی قدر زراعت بھی کرتے تھے مگر عملاً صرف تجارت کے کام کام وہی انجام دیتے تھے۔ لیکن عام مفہوم میں سلطنت کی

باب

سیاسی زندگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔

اسپارٹا کی سیاسی جماعت مذکورہ بالا تین طبقوں میں سے حالت پہلے  
 طبقے یعنی خاص اہل اسپارٹا سے بنی تھی۔ یہ طبقہ جو تاریخی حیثیت سے اہل فوریہا  
 کی چھوٹی سی جماعت کی نمائندگی کرتا تھا جس نے قبل از تاریخ زمانے میں  
 پلوپونیسس کے اندر اپنے لیے فتح کے ذریعے سے ایک وطن پیدا کر لیا تھا  
 وہ تعدادی حیثیت سے آبادی کا ایک بالکل سب سے زیادہ اقلیت جزو تھا  
 مگر سیاسی زندگی کے تمام معاملات پر اس نے شریعت میں جو اقتدار مطلق  
 حاصل کر لیا تھا اسے کبھی نہ اٹکی نہ ہونے دیا۔ درحقیقت اہل اسپارٹا کا کوئی  
 شغل اس کے سوا نہیں تھا کہ وہ فرائض عامہ کی نوعیت پالتے اور  
 انھیں کو انجام دیتے تھے۔ ان کی معاش اس زمین سے حاصل ہوتی تھی  
 جسے غلامان زرعی کاشت کرتے تھے۔ تجارت و سود اگرچہ اس کے لیے قطعاً  
 ممنوع تھی اور جو کچھ باقی رہ گیا تھا وہ فوجی و سیاسی زندگی۔ جو سلا قوانین  
 لکڑی کی طرف منسوب ہیں ان میں اہل اسپارٹا کے رات دن کے فرائض  
 نہایت جزوی تفصیل کے ساتھ مقرر کر دیے گئے تھے اور لکڑی کے قواعد کی  
 بجائے آوری سے اس طبقے کی نوعیت ایک فوجی برادری کی ہی ہو گئی تھی جس کا  
 بس ایک کام تھا یعنی تسلط و اقتدار قائم کرنا۔ سات برس کی عمر میں بچے  
 ماں باپ کی پرورش سے نکال لیے جاتے اور سلطنت کے عہدہ داروں  
 کی نگرانی میں دیدیے جاتے تھے۔ ورزش کے ایک سخت وسیع طریق تربیت  
 سے وہ جسمانی ترقی کی انتہائی حد پہنچا دیے جاتے تھے۔ لڑکوں کے لیے  
 یہ تربیت خالص فوجی نوعیت کی ہوتی تھی، تا آنکہ سن بلوغ تک پہنچتے پہنچتے  
 وہ ایک سپاہی کے تمام فرائض میں ماہر ہو جاتے تھے۔ لڑکیوں کے لیے جو خیال  
 بد نظر رہتا تھا وہ یہ تھا کہ ان میں مضبوط بچے پیدا کرنے کی قابلیت آجائے۔  
 جوانی کا زمانہ گزرنے تک اہل اسپارٹا زیادہ تر فوجی معاملات میں مشغول رہتے  
 تھے، سن کمولت میں وہ حکام کے فرائض انجام دیتے اور شور سے اور  
 نظم و نسق میں شریک ہوتے تھے۔ مختلف اداروں کی بدولت اسپارٹا

بدر

ار



باب  
دوم

کے افراد کی سیرت ان خصائص کی مالک بنی جو مجموعی طور پر پورے قوم میں اس نظام کے اثر سے پیدا ہو گئے تھے۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ضیافت کا عام تھی۔ اہل اسپارٹا میں سے ہر ایک بالغ مرد مجبور تھا کہ کھانا اپنے رفقا کے ساتھ سرکاری ضیافت گاہ میں حکام کے زیر نگرانی کھائے۔ جو کھانا تجویز کیا گیا تھا اس میں عدم مساوات اور تعیش کے مکروہ اثر کی گنجائش نہیں تھی۔ اس مقصد کا اظہار اس سے بھی ہوتا تھا کہ ہر طرح کی خاندانی زندگی کی طرف سے بے اتفاقی پیدا کی جاتی تھی، تجارت یا زراعت کے شغل کو ممنوع قرار دیا جاتا، اور غیر ملکیتوں سے خلا لار کھنے کی انتہائی روک تھام کی جاتی۔ آخری امر یہ تھا کہ لکڑی کے انضباط میں صریحاً یہ قرار دیا گیا تھا کہ قوانین تحریر نہ ہوں، اور ہر ایک جھگڑے میں حاکم کا فیصلہ ناطق ہوگا اس طرح ان دوسرے سامان تعیش کی طرح جن کا دخل اہل ایٹھنز کی زندگی میں اس قدر زیادہ رہتا، مقدمہ بازی کو بھی اسپارٹا کے اقتصادیات میں استحکام نہیں حاصل ہوا۔ یونانی خیالات پر اسپارٹا کے دستور سلطنت نے جو نہایت ہی وسیع اثر ڈالا اس کی وجہ زیادہ تر یہی مذکورہ بالا مخصوص نظم ہے جس نے اہل اسپارٹا کو آبادی کے ایک طبقے کی حیثیت سے میسر کر دیا تھا، نہ کہ وہ تنظیم جس کے ذریعے سے یہ طبقہ اپنے سیاسی فرائض کو انجام دیتا تھا تاہم اس تنظیم پر کچھ نہ کچھ نظر ڈالنا ضروری ہے، اس نظم کی رسمی جوئی برباد شاہ تھے جن کی تعداد دو تھی، اور دونوں کا اعزاز و اقتدار بالکل یکساں تھا، ان کے بعد اٹھائیس ارکان کی ایک سینیٹ تھی اور ان ارکان کا انتخاب زندگی بھر کے لیے ہوتا تھا، تیسرے ایک جمعیت تھی جو کہ اہل اسپارٹا پر مشتمل تھی، اور آخر میں ایفوریٹھے، اس مجلس کے پانچ ارکان تھے جن کا انتخاب سالانہ ہوتا تھا، جس زمانے سے ہمیں خصوصیت کے ساتھ تعلق ہے اس زمانے میں ان مختلف اعضاء حکومت کے فرائض ایک مدت تک جزیل تھے، بادشاہ فوجی اور مذہبی نظم میں اعلیٰ ترین سرکاری حیثیت رکھتے تھے لیکن ان کا واقعی اختیار کچھ زیادہ نہیں تھا، سینیٹ مختلف اقسام کے

بابل انتظامی فراٹھ انجام دیتی تھی جو زیادہ تر عدالتی نوعیت کے ہوتے تھے۔  
 جمعیت کی عملاً کوئی اہمیت نہیں تھی نہایت ہی شاذ و نادر مواقع پر اس کا  
 اجتماع ہوتا تھا تاکہ وہ کسی خاص اہمیت کی جویر کے متعلق اپنی پسندیدگی  
 کا اظہار کر دے۔ اس کے برخلاف مجلس ایفوروں میں اس نظم کا اصلی ذکر  
 پایا جاتا ہے۔ اس ادارے کی وجہ آغاز یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ بادشاہوں  
 اور سینات پر روک قائم کرنے کی خواہش سے اس وقت وجود میں آیا  
 جب جمعیت اس مقصد کے لیے کارگر نہیں رہی تھی۔ آہستہ آہستہ مداخلت  
 کرتے کرتے ایفوروں نے نظم و نسق اور عام حکمت عملی کے آخری فیصلے میں  
 تمام دوسرے اعضاء کو بے کار کر دیا یہاں تک کہ میدان جنگ میں فوج کی  
 واقعی قیادت بھی بادشاہ سے لے لی جاتی تھی اگرچہ اصولاً فوجی اقتدار  
 بادشاہ کے پاس مسلط طور پر تھا۔

اسپارٹوی سلطنت کی اعیانی نوعیت کا اظہار اولاً واقعہ اس سے ہوتا  
 تھا کہ آبادی کے دو سب سے بڑے طبقے سیاسی زندگی سے خارج تھے حکمران  
 طبقے کے نقطہ نظر سے یہ نظم عمومی ہو سکتا تھا کیونکہ ایفوروں کے نمائندے  
 تھے جن کا انتخاب سالانہ ہوا کرتا تھا لیکن واقعی امر یہ ہے کہ تاریخی زمانے میں  
 خود اہل اسپارٹا کا ایک قلیل جزو سیاسی زندگی میں حصہ لیتا تھا لگ بھگ  
 واضح قوانین کی اس تدبیر کے باوجود کہ اس کے نظم میں مساوات و  
 برادری پیدا ہو جائے مساوات اگر کبھی رہی ہو تو بہت ہی ابتدائی زمانے  
 میں غائب ہو چکی تھی۔ عام دسترخوان کے معارف ان رقوم سے چلتے تھے  
 جو اہل اسپارٹا اپنی زمین کی پیداوار سے دیتے تھے۔ رستم عائد ہ  
 نہ دینے کی وجہ سے صرف یہی نہیں ہوتا تھا کہ تمام دسترخوان پر کھانے  
 کا حق یا فرض زائل ہو جاتا تھا بلکہ حکومت میں حصہ لینے کے جسد  
 حقوق بھی ساقط ہو جاتے تھے۔ اسپارٹا میں زمینداروں کی تعداد  
 کا برابر گھٹنا جانا اس کی تمام مستند تاریخ کی خصوصیت ہے جس کا  
 نتیجہ یہ تھا کہ حکمران طبقہ بھی اسی نسبت سے گھٹتا جاتا تھا۔ یہی طبقہ تھا

باب

جس کی نمایندگی مجلس ایفوری میں ہوتی تھی، اس واقعے سے خود بینائیوں کی اس رائے کی کافی تشریح ہو جاتی ہے کہ اسپارٹا کی مملکت اگرچہ بنظر ہر کسی قدر شاہی اور کسی قدر عمومی ہے مگر دراصل وہ سخت اعیانی مملکت ہے۔



## ۳۔ ایٹھنز کا دستور سلطنت

ایٹھنز کی سلطنت ہر اعتبار سے اسپارٹا کی سلطنت کی پوری ضد تھی۔ تاریخی حیثیت سے اس کا دستور سلطنت ان تمام مختلف مروج سے ہو کر گزرا تھا جو قدیم یونانی سیاسیات کے عام ارتقاء کے مخصوص مہیات میں تھے اور آخر میں اگر یہ دستور سلطنت ظاہر و باطن دونوں طرح پر سخت عمومی ہو گیا تھا۔ سلطنت کی معاشری بنیاد اولاً غلاموں اور آزادوں کے امتیاز پر تھی اور ثانیاً خود آزاد جماعت امر او عوام میں منقسم ہو گئی تھی لیکن اسپارٹا کی طرح یہاں غلاموں کے طبقے کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ وہ ایک مفتوح آبادی تھی جسے پست و ذلیل کر کے غلامان و ابستہ اراضی بنا دیا گیا تھا نہ یہاں امر او عوام کے درمیان نسل کا کوئی ایسا روایتی امتیاز تھا جیسا اہل اسپارٹا و ہلواہاں کے (Perioikoi) عوام میں تھا۔ علاوہ بریں بحری و تجارتی خوشحالی کے زمانہ عروج میں ایک بہت بڑا اقامت گزین غیر ملکی عنصر (مستامین) جس کی کوئی نظیر اسپارٹا میں نہیں تھی ایٹھنز کی معاشری و اقتصادی زندگی کے ساتھ کم و بیش متحد ہو گیا تھا لیکن سیاسی حیثیت سے ایٹھنز کے ادارے صرف امیروں اور عوام پر مشتمل تھے اور ان ہی دونوں سے مل کر سلطنت کی جماعت شہری بنتی تھی۔ عمومیت اس وقت مکمل تھی جب ان دونوں طبقوں کے جملہ ارکان اقتدار سیاسی کی شرکت کی حد تک مساوی تھے۔ مستند تاریخ کی ابتداء سے یہ عیاں ہے کہ سیاسی نوعیت کے تمام اقتدار امر کے ایک چھوٹے سے صاحب امتیاز طبقے کے ہاتھ میں تھے۔

۱۔ یہ طبقہ جس بنا پر قائم تھا اس کی قطعی بنیاد معلوم نہیں ہے شاید اس کی نسبت کوئی قطعی

باب

وہ خاص اعضاء جن کے وسیلے سے یہ اقتدار نافذ تھا وہ سال بسال منتخب شدہ نو عہدہ داروں اور ایک مجلس سینات پر مشتمل تھے (یہ عہدہ دار بعد میں مجموعی طور پر ارخون کہلانے لگے تھے۔ اور مجلس اپنے جائے اجتماع کی وجہ سے ایریوپولیس کے نام سے مشہور عام ہو گئی تھی) (ساتویں صدی قبل مسیح کے اختتام کے قریب شدید ہنگامہ آرائیاں برپا ہوئیں جن کا سبب زیادہ تر یہ تھا کہ دولت مند امرا اور غریب عوام کے درمیان ناخوشگوار تعلقات پیدا ہو گئے تھے) ان ہنگامہ آرائیوں کا نتیجہ ان اہلانا کی صورت میں ظاہر ہوا جو سولن کے نام کے ساتھ منسوب ہیں۔ جدید نظم کا لب لباب یہ تھا کہ سیاسی اقتدار میں شرکت کی بنائسل کے بجائے دولت کو قرار دیا گیا تھا، طبقہ امرا کی اجارہ داری تو ٹوٹ گئی مگر عوام کو اقتدار میں حصہ صرف ان کی جائداد کے تناسب سے ملا۔ آمدنی کے اعتبار سے کل قوم کی تقسیم چار صنفوں میں کی گئی، اور حصول عہدہ کا اقصاف اسی کو قرار دیا گیا۔ بلند ترین عہدے جیسے کہ ارخون کے عہدے تھے وہ صرف طبقہ اول کے لیے تھے اور طبقہ چہارم کو مطلق کوئی عہدہ نہ مل سکتا تھا۔ اس وقت تقسیم دولت کے اعتبار سے امرا کے لیے نظم و نسق میں بدستور حاوی و غالب اثر کا یقین ہو گیا مگر سولن کے نظریے کے جوئے حکومتی اعضا قائم ہوئے انھیں میں سے دو اعضاء میں عمومیت کے تخم نہاں تھے ایک ان میں سے اکثریت یا یعنی قوم کی مجلس عمومی تھی اور دوسری چار سو کی سینات تھی۔ جمیعت میں بلا تفریق آزاد شہریوں کے تمام طبقے شامل تھے

تیسرے

۴

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ - امر تھا بھی نہیں۔ گروٹ اسی طبقہ کا بیان ان الفاظ میں کرتا ہے کہ بظاہر یہ چند خاص وقت کے امرا تھے اور شاید تمام امرا کے چند ممتاز خاندان تھے تاہم یونان (History of Greece) حصہ دوم باب یازدہم۔

۱۔ اکثریت یا کابرا۔ جسے نام وجود غالباً پہلے بھی تھا لیکن اسے اہمیت پہلی مرتبہ سولن کی بدولت حاصل ہوئی۔

اور یہی جمیعت ارجنواں کا انتخاب کرتی، حکام کے سرکاری کاموں پر نڈیگی یا ناپسندیدگی کا اظہار کرتی اور ایک طرح کا عام سیاسی و عدالتی اختیار عمل میں لاتی تھی لیکن اس کی سرگرمی عمل کا انضباط چار سو کی سینات جسے "قبل سے غور کرنے والی سینات" بھی کہتے تھے کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ ایک منتخب شدہ جماعت تھی جو یہ فیصلہ کرتی تھی کہ جمیعت کے اجلاس کب ہوں اور کون سے مسائل ان میں پیش ہوں اس کے سوا یہ دیکھنے کے لیے کہ جمیعت کے احکام کی تعمیل ہوتی ہے یا نہیں، وہ وسیع انتظامی اختیار بھی عمل میں لاتی تھی۔ ان کے لئے اعضا کو جو اختیارات تفویض ہوئے تھے، وہ از خود ایریچنگس کی سینات کی اہمیت کو محدود کر دیتے تھے۔ یہ جماعت جس میں ہر سال کے کنارہ کش ہونے والے ارجن داخل ہونے رہتے تھے قدیم حکمران طبقے کا ملجا وادی بنی رہی اور عدالتی فرائض کو بدستور انجام دیتی رہی جس سے مملکت کے کاروبار میں بہت زیادہ اثر حاصل ہو گیا تھا۔

۲۔ شاہ ق م سے شاہ تکی پیمیش اور اس کے بیٹوں کی مطلق العنانی سے، اتھنز میں دستوری زندگی ایک مغنے کر کے معطل ہو گئی تھی تاہم مطلق العنان فرمانروا کی تینہی مرضی کے تحت میں، سولن کے نظم کی ظاہری ہیئت اکثر و بیشتر بحال رہی تھی۔ خاندان پیمیش کے خارج کئے جانے کے بعد کلمتھنس کے قانون سے دستور سلطنت میں ایک نئی پرزور عمومی تحریک پیدا ہو گئی، اور بعد کی صدی میں خاص کر پرکلیز کے اثر سے یہ ترقی برابر جاری رہی تا آنکہ عمومیت کی تکمیل ہو گئی۔ اس نظم کی آخری صورت میں اس کی ہیئت حسب ذیل تھی، مرکز میں جمیعت (اسمبلی) تھی جو تمام شہریوں کی عام جماعت تھی اس کے اجلاسوں میں حافیزی کے لیے ماموضہ دیا جاتا تھا، سلطنت کا اعلیٰ سیاسی عنصر یہی جمیعت تھی، اور جن

۳۔ غالباً صرف بلند ترین طبقے کے شہری اس میں قابل انتخاب تھے۔

مسائل کو وہ زیر بحث لانا چاہتی تھی، ان میں آخری حکم اسی کا ہوتا تھا، لیکن؟ میت کا فرض وضع قوانین کے بجائے اولاً و اقلاً ما عا ملہ خیال کیا جاتا تھا، اس کے منظور کردہ قوانین احکام سمجھے جاتے تھے حقیقی معنی میں قوانین نہیں ہوتے تھے اور اصولاً قدیم رواج کے اس مبہم التعریف مجموعہ کے تابع تھے جس کی نسبت "قوانین" کا لفظ استعمال کیا جاتا تھا، لیکن واقعاً یہ مجتہد فوری قوانین کی آخری تاویل کی مجاز تھی اور اس لیے عمومی مرضی پر قوانین کی کوئی روک فی نفسہ نہیں قائم تھی لیکن عملاً جمعیت پر بعض قیود عائد تھے ہر ایک تجویز جس کی نسبت تسلیم کیا جاتا تھا کہ اس سے قانون پر کوئی اثر پڑتا ہے وہ عدالتی نوعیت کی ایک خاص طرح کی کارروائی کے زیر اثر تھی جس سے لازم آتا تھا کہ ایک مجلس جو دامن قوانین کھلاتی تھی اس پر غور کرے مگر استعفا طی قوت کی حیثیت سے اس سے زیادہ موثر روک خلاف ورزی قوانین کا الزام تھا ہر ایک تجویز کے محرک پر خلاف قانون عمل کرنے کے الزام پر ایک برس کے اندر اندر ہمہ وقت جمعیت کے روبرو مواخذہ اور مقدمہ قائم کیا جاسکتا تھا اس سے ہر اس شخص پر ایک شدید و قطعی ذمہ داری عائد ہو جاتی تھی جو جمعیت پر اثر ڈالنا چاہتا تھا۔ اس سے قوم کو یہ موقع حاصل تھا کہ جوشش کی حالت میں اگر وہ کسی قانون کی خلاف ورزی کر بیٹھے تو جس کارروائی کو قوم نے خود ہی منظور کیا ہو اس کے محرک کو سزا دیکر اس کا عوض لے لے۔

ملکی معاملات میں حکومت کا تفصیلی نظم و نسق عملاً پانچ سو کی سیئات کے ہاتھ میں تھا یہ وہی سولن کی پہلے سے غور کرنے والی سیئات تھی جسے

۱۔ الزام وجہ خلاف ورزی قانون کے تحت مقدمات کی سماعت عدالت ہائے عام میں ہوتی تھی ان عدالتوں کی ترکیب (جس کا بیان آگے آتا ہے) اور اس کے مختصر طرز عمل سے یہ یقین ہوتا تھا کہ ان کے فیصلوں میں عمومی جذبے کی تغیر پذیر بیہوشوں کا کس گونہ صحت کے ساتھ نظر آئے گا۔

کلیت تھینس نے از سر نو منضبط کیا تھا۔ یہ جماعت شہریوں کے عام گروہ سے باب  
قرعہ اندازی کے ذریعے سے منتخب ہوتی تھی اور معاملات عامہ کی سربراہی کی  
مہارت کرنے کے لیے اس کے ارکان اپنے میں سے روزانہ ایک شخص کو  
منتخب کر لیتے تھے۔ چونکہ جمعیت کی کارروائی کا پیش نامہ طیار کرنا انھیں  
لوگوں کا فرض تھا اس ذریعے سے یہ لوگ ایک حد تک جمعیت کے کام پر  
روک قائم رکھتے تھے، فوجی اور سفارتی معاملات میں سلطنت کی نیا بندگی  
سہ سالہ روں کے ذریعے سے ہوتی تھی یہ ان دس منتخب شدہ اشخاص کی  
جماعت تھی جنہیں قوم اپنی (س) انتظامی قسمتوں سے جنہیں قبائل کہتے  
تھے منتخب کرتی تھی۔ ایتھنز کی عمویت میں ہی عہدہ دار تھے جن کو حق  
اہمیت حاصل تھی اور جو قرعہ اندازی سے نہیں بلکہ انتخاب سے لے جاتے تھے۔  
رد سلطنت کا عدالتی اقتدار عمومی عدالتوں کے ذریعے سے عمل میں آتا تھا  
جنہیں عدالت عام (دکاسٹری) کہتے تھے یہ عدالتیں سیاسیات اور نظم و نسق  
کے حدود سے اس طرح میسر نہیں تھیں جیسے اس زمانے کی عدالتیں ہوتی ہیں  
عام جماعت سے پانچ ہزار شہری قرعہ اندازی کے ذریعے سے لے جاتے تھے  
اور وہ دس شعبوں میں منقسم ہو جاتے تھے اور انھیں شعبوں کے اندر تمام  
اہم عدالتی کارروائی تقسیم کر دی جاتی تھی ہر ایک رکن عدالت یا جوری کو اس  
کے خدمات کا معاوضہ ملتا تھا۔ جس طرح جمعیت نے محکمہ رخنوں کے اور  
سینات نے "ایروپسگس" Areopsagus کے سیاسی فرائض کو اپنے تصرف  
میں لے لیا تھا اسی طرح ان قدیم اعضاء کے انتظامی فرائض یا کچ سو کی پھنا  
کی طرف اور ان کا عدالتی اختیار عدالت عام (دکاسٹری) کی طرف  
منتقل ہو گیا تھا، درحقیقت انھیں جو اب شہریوں کی عام جماعت سے  
قرعہ اندازی کے ذریعے سے منتخب ہوتے تھے وہ عمومی عدالتوں کے  
محض مہارت کن عہدہ دار رہ گئے تھے اور پولیس کی عدالت کے  
کچھ خفیف اختیارات انھیں بذات خود حاصل تھے۔ اور ایروپسگس  
کا وجود صرف قتل انسانی کے مقدمات کی سماعت کرنے والی عدالت کی



باب

حیثیت سے باقی رہ گیا تھا۔

عام الفاظ میں یہ کہنا چاہئے کہ ایتھنز کے دستور ملک نے اپنی  
 آخری شکل میں ہر ایک شہری کے لیے ہر قسم کے سیاسی اقتدار میں حصہ لینے  
 کے لیے یکساں موقع پیدا کر دیا تھا، پس جو لوگ ایتھنز کی شہریت کا دعویٰ  
 کر سکتے تھے ان کے اعتبار سے عمومیت مکمل تھی لیکن آبادی کے مجموعے کے  
 اعتبار سے علاموں اور غیر ملکی عنصر کی موجودگی نے (جو شہریوں سے تعداد  
 میں بہت زیادہ تھی) اس زمانے کے مفہوم میں عمومیت کی اصطلاح کو  
 بالکل ناقابل اطلاق بنا دیا تھا۔

مجموعہ

(تہا)



باب

# منتخب حوالیات

کرٹیس "تاریخ یونان" (History of Greece) ترجمہ وارڈ، مقالہ دوم  
باب ۲۱ - مقالہ سوم، باب ۱۔

ڈنکر "تاریخ یونان" (Griechische Geschichte) ۲۵۶/۱ - ۳۷۵/۲۸۵  
۳۸۳/۲۲۵ - ۴۴۲/۴۵۲ - ۵۲۳/۵۳۱ - ۶۰۲/۱۵۰ و ما بعد ۱۲۰ - ۱۳۷/۱۶۱ - ۲۱۹/۳۴۱ و ما بعد

گروٹ "تاریخ یونان" (History of Greece) حصہ اول، باب ہستم، حصہ دوم  
باب ۲ - ۱۰۰ - ۱۱۰/۳۰۰ - ۱۲۱/۴۲۱ - ۱۲۳ - ۱۲۵ - ۱۲۶ - ۱۲۷

کینن "ارسطو درباره دستور ایتھنز" (Aristotle on the  
Contitution of Athens) اصل یونانی (۱۸۹۲ء) ترجمہ (۱۸۹۱ء)۔

میر "تحقیقات متعلقہ تاریخ قدیم" (Forschungen zur alten  
Geschichte) حصہ اول ۱ - ۲۱۱ - ۲۸۶؛ حصہ دوم ۱۹۵ - ۵۱۲ - ۵۲۸۔

فانتا ملکات دالیاس اوڈیسی (Der staat in der Ilias und Odyssee)  
فائلر "یونانیوں اور رومیوں کی شہری مملکت" (City State of the  
Greeks and Romans) صفحہ ۶۵ و ما بعد۔

فریمین "تقابلہ سیاسیات" (Comparative Politics)  
فشل دی کولانجس "قدیم شہر" (The Ancient City) مترجمہ ہمال

گارڈنر و جیونز "کتا بچہ آثار قدیمہ یونانیہ" (Manual of Greek  
Antiquities) مقالہ ششم صفحہ ۴۰۴ و ما بعد۔

گلبرٹ "اسپارٹا اور ایتھنز کے قدیم دستور" (Constitutional  
Antiquities of Sparta and Athens)۔

گلکڈ اسٹون "مطالع ہومر و زمانہ ہومر" (Studies on Homer  
and the Homric Age) جلد سوم، باب ۱۔

گریج "یونان کی دستوری تاریخ" (Greek Constitutional  
History)

ہرمین "یونان کے قدیم سیاسی ادارے" (ترجمہ) جلد اول (Political Antiquities of Greece)

ثرانے "اسپارٹا کے معاشرتی ادارے اور ملکی قوانین" (Les

Institutions sociales et le droit civil a Sparta)

موکر "ڈوری نسل کی تاریخ اور ان کے آثار قدیمہ" (The History and Antiquities of the Doric Race.) (ترجمہ پنٹل اولیوس)

پلاس "ہرد دوروں میں خود سری" (Die Tyrainnis in ihren beiden Perioden)

شومین "یونان کے آثار قدیمہ" (ترجمہ) (Antiquities of Greece)

ایتھنز کی دستوری تاریخ" (ترجمہ) (Athenian Constitutional History) و مہلے "یونانی مدیدیات" (Greek Oligarchies)۔



# باب دوم

## افلاطون کا فلسفہ سیاسیہ

### ۱۔ افلاطون کے پیشرو

Plato

جس ادارتی ارتقا کا خاکہ اگلے باب میں کھینچا گیا ہے، جب وہ اپنی پوری رفتار طے کر چکا، اس وقت یہ ہوا کہ سیاسی تخمین کو ایک مربوط جامع شکل دی گئی۔ افلاطون اور ارسطو نے ایک ایسی مملکتی زندگی کے اصول و اعضا کی تحلیل و ترتیب کی جو اپنے عروج کو ختم کر کے زوال کی طرف گامزن تھی۔ اس زندگی کی مخصوص ہیئتوں کا تعین ان اثرات و محرکات سے ہوا تھا جن میں عقلی تعلیمات و مطامع کو بہت کم دخل تھا، اور جب با ترتیب تحلیل کا آغاز ہوا تو نتیجے میں زیادہ تر گزشتہ کی تشریح ہوتی تھی، آئندہ کی پیشین گوئی نہیں ہوتی تھی۔

قدیم معاشری و اقتصادی خیالات، مختلف دوروں کے کچھ کچھ شواہد قدیم یونان کے ادبی باقیات میں ملتے ہیں، ہومر کی نظمیں صرف ایسے ابھرتے دور میں شکل پذیر ہو سکتی تھیں جس کی بنیاد مذہبی اسرار پر ہو۔ بادشاہ ہمیشہ زیوس کی اولاد اور زیوس کے پرورش یافتہ افراد کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے اور قوم کے گلہ بان کی حیثیت سے حکومت کرتے تھے۔

نیچے درجے کے سرداروں کو بھی کچھ اہمیت دی گئی تھی اور یہ سردار بھی دیوتاؤں کی نسل سے ہونے کے دعویدار تھے مگر عوام کی نسبت ہو مر بالعموم نفرت ہی کا اظہار کرتا ہے۔ پیسیڈ میں انداز کے کچھ تغیر یا کم از کم یہ کہ دوسرے نقطہ نظر کا کچھ پتہ چل سکتا ہے۔ بادشاہوں کے حقوق کے بجائے ان کے فرائض پر زور دیا گیا ہے اور ان کے افعال کی کامیابی کے بجائے زیادہ تر ان کی معدلت گستری کی بنا پر ان کی نسبت حکم رکھا گیا ہے (زبرگان سب سے) کی جانب جو اقوال منسوب ہیں ان میں بھی یہی انداز پایا جاتا ہے اور ”پندگو“ شعرا کے قطعات میں بھی یہی شان ہے میلان یہ تھا کہ بادشاہ کو اسی معیار سے جانچا جائے جو دوسرے لوگوں کے لیے تھا اور اس طرح شاہی کی تائید کو کمزور کیا جائے اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ شاہی سے گزر کر اعیانی اور مطلق العنانی طرز ہائے حکومت تک پہنچنے کے تعلیمی زمانے میں اخلاقی احساس کی ترقی ہو گئی تھی جس نے سیاسی تحریک کے سبب اور نتیجے دونوں کا کام دیا۔

وہ صدی جس کا آغاز ایرانی جنگ سے ہوا اور جس کا حاتمہ پلو پونیس کی جنگ پر ہوا اہل یونان پر بہت کھن گزری۔ اس نے قدیم یونانی دنیا کو تذبذب کی ہر طرح کے عملی مسئلے سے اس حد تک بالمقابل کر دیا کہ سابق میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ ایرانی مطلق العنانی سے گہرا واسطہ ایٹھنز کی شہنشاہی کا عروج و زوال اس پارٹا کی عہدیت اور ایٹھنز کی عہدیت کا تضاد اور ان کی حالت نزاع کی کشمکش نے سیاسی عمل کے شدید ترین مسائل کو روزانہ کے تجربے کے حدود میں داخل کر دیا اور اس طرح ساتھ کے ساتھ سیاسی تخیل کو اکسایا لیکن یہ صرف اسی خاص میدان میں بلکہ ذہنی زندگی کے ہر شعبے میں اعلیٰ سے اعلیٰ سرگرمی پیدا ہو گئی۔ ادبی اور صنعتی فنون نے ایسی کامیابیاں حاصل کیں جن سے پر کلینز کا زمانہ ہمیشہ کے لیے مشہور ہو گیا اور سوفسطائیوں اور سقراط کی رہبری میں عام فلسفے نے وہ راستہ اختیار کیا جو بحضرت مقیم

افلاطون اور ارسطو کے غیر فانی تصانیف پر ختم ہوا۔ سابق صدیوں میں جو اخلاقی احساس بیدار ہو گیا تھا، اسے اب پوری طرح ترقی کرنے کا میدان ہاتھ آگیا خاص کر عمومی حکومت کے نظم و نسق میں، جیسا کہ ہر اس زمانے میں جسے دست درازانہ روشن خیالی کا زمانہ کہا جاسکے، وقوع میں آتا، ویسا ہی اس وقت بھی ہوا کہ یونانی دنیا کا امام مذہبی عقیدہ نابود ہونے لگا، اور لوگ ایک ایسی عمومی فوقیت کے حصول کے دور میں داخل ہو گئے جس میں اس تھوڑے سے ناکافی اخلاقی اعتقاد کی تائید بھی شامل نہ تھی جسے قدیم پر اسرار دنیا نے طیار کر دیا تھا، سیاسی عمل کے حق و باطل کے مسائل میں عقلی حل کا قطعی مطالبہ ہوتا تھا، اور اسی مطالبے کو کسی نہ کسی طرح پورا کرنے کی ضرورت سے سوفسطائیوں کو نمود حاصل ہوئی۔

جو لوگ عام طور پر اس نام سے متصف ہوتے تھے، اس موقع پر ان کے کاموں کی کسی خاص تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ جنڈ دنیا میں بائیس صدیوں تک متہم رہنے کے بعد (جس کی وجہ زیادہ) یہ تھی کہ افلاطون نے ان لوگوں پر فلسفیانہ طرز پر لغت لامت کی تھی، آخر کار ہیگل اور گروٹ کی شرف نگاہی سے ان لوگوں کو ایک حد تک ان کا داہمی درجہ حاصل ہو گیا۔ سوفسطائیوں کا فرض اولاً و اقلاً تعلیمی تھا، وہ تعلیم کے ان جملہ اصناف کے مطالبے کو پورا کرتے تھے جو شہریوں کی عملی زندگی میں کامیاب زندگی بسر کرنے کے لیے جو جوانوں کو درکار تھی۔ اس وقت کے حالات میں اس قسم کی زندگی صرف سیاسی فرائض کو عمل میں لانے کے ذریعے سے حاصل ہو سکتی تھی کیونکہ حرفت، تجارت اور زراعت

۱۵۔ تاریخ فلسفہ (Geschichte der Philosophie) مشتملہ تصانیف مطبوعہ برلن ۱۸۴۲ء

جلد ۱۴ صفحہ ۵۱۰ و ما بعد۔

۱۶۔ تاریخ یونان (History of Greece) حصہ دوم باب ۶۱۔

”شہریوں“ کے شایان شان مشاغل تھیں، پس سوفسطائیوں کی تعلیم ان شاخوں پر مرکوز تھی جو زندگی عامہ میں سب سے زیادہ لازمی و ضروری تھے جن میں فنون شاعری اور خطابت کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ جو لوگ تعلیم دیتے تھے وہ جدید نقطہ نظر سے عمومی تعلیم ہونے کے بجائے زیادہ تر خصوصی تعلیم تھی۔ وہ اس فلسفیانہ بنیاد کے بجائے جس پر کسی روش کے انتخاب کا انحصار ہو سکتا ہے، زیادہ تر ایک روش میں کامیابی حاصل کرنے کے عملی طریق پر زور دیتے تھے۔ یہی نقطہ تھا جہاں سقراط (جو خود ایک معلم عام تھا، اور جسے عوام اس کے طبقے کے بقیہ افراد سے ہمیں نہیں کرتے تھے) اپنے پیروؤں سے علیحدہ ہو گیا اور ایک ایسے اخلاقی علم کی بنیاد رکھی جس کے اندر جملہ علم سیاست شامل ہوا۔ سقراط کا شاگرد افلاطون اس وقت کی بقیہ جماعت مسلمین کی نمائندگی اس اعتبار سے کرتا تھا کہ اس کا میلان یہ تھا کہ مسرت و غم کو آخری اخلاقی معیار قرار دے اور قوت کو حق سیاسی کا محزن بنائے۔ اس قسم کے عقیدے کے اس وقت رائج ہونے میں کسی طرح کا کلام نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ سوفسطائی بحیثیت ایک طبقے کے اس پر قائم تھے یہ امر شک کے درجے سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ اس عقیدے کی تمام ہیئتوں کے خلاف ایک پر زور احتجاج ہوا۔ سقراط نے کیا جس کی بدولت اسے روشن خیالی کی تاریخ میں ایک نمایاں حیثیت حاصل ہو گئی۔

سیاسی نظریے کے تعلق سے سقراط کو استحقاق توجہ صرف بالواسطہ ہو سکتا ہے، اس حیثیت میں اس کا سب سے زیادہ نمایاں و مخصوص کام اولاً ایک علمی طریق کا ایجاد کرنا اور ثانیاً ایک اخلاقی نظم کی بنیاد لانا تھا۔ اس نے جو طریقہ پیش کیا وہ تشلیک و تعریف کا طریقہ تھا۔ ایتمنز میں عمومیت کی کامیابی کے بعد جس کثرت و وسعت سے ذہنی ترقی ہوئی، اس سے سقراط جیسے نکتہ چیں شخص کو ایک اچھا میدان ہاتھ آگیا۔ اس نے اپنے طرز پرہت سے ایسے لوگوں کو ابھرنے کا موقع نہیں دیا جو سیاسی ہمہ دانی کے

دیکھ رہے ہیں۔ وہ اس پر مصر تھا کہ جس شخص کو کسی علم کے حاصل ہونے کا دعویٰ باوجود اپنے اس خزانے کی ٹھیک ٹھیک نوعیت کی تعریف کرے اور یہ ایک مشہور عام بات ہے کہ تربیت یافتہ اہل فکر کے لیے تعریف سب سے زیادہ مشکل کام ہے۔ کسی معمولی یا نارسانا شخص کی طرف سے بلکہ کسی اعلیٰ تربیت یافتہ شخص کی طرف سے بھی اگر اس کا مطالبہ دفعہ اور پرفن تدبیر کے ساتھ ہو تو اس کے نتیجے ویسے ہی منہ کاخز ہوں گے جن سے سقراط کو لطف آتا تھا مگر وقت نظر اور استدلال صحیح کا اشتیاق پیدا کرنے میں اس کے طریق کے اثر کی توضیح اس کے شاگردوں کے تصانیف سے بہتر نہیں ہو سکتی۔

سقراط نے جس اخلاقی نظم کی بنیاد رکھی اس کا بیشتر حصہ اس اصول مسلمہ میں منضبط ہے کہ نوکاری علم کے مرادف ہے اور بدکاری جہل کے اس اصول مسلمہ کو مناسب طور پر سمجھنے کے لیے ضرورت ہے کہ سقراط کے طریق میں نظریہ علم کا جو مفہوم ہے اس کے ساتھ اس کے گہرے تعلق کو مرعی رکھا جائے۔ اگر ایک ایسے شخص سے جو علم رکھتا ہے ہم یہ مراد لیں کہ اس کا علم اس اکمل و اتم قسم کا ہے جس سے قطعی تعریف کے مقتضیات پورے ہو جاتے ہیں تو پھر یہ اصول کہ جو شخص حق کو جانتا ہے اس سے باطل سرزد نہ ہوگا، اس قدر محال قطعی نہیں معلوم ہوتا جتنا پہلی نظر میں ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ سقراط کے نزدیک عادل وہ ہے جو یہ جانتا ہے کہ عدل کیا ہے۔ اسی نقطہ نظر سے اس نے ایک اصول وضع کیا جس میں اس نے اپنے اس خیال کو ظاہر کیا ہے کہ اخلاقیات سے سیاسیات کا تعلق کیا ہے۔ — تخصیصی طور پر یوں کہنا چاہئے کہ جو علم انصاف کے مرادف تھا، اسے سقراط نے قوانین کا علم قرار دیا ہے، مگر آگے چل کر اس نے قانون کی تعریف میں دو قسمیں شامل کی ہیں، تحریری



باب

یعنے مملکت کے قوانین اور غیر تحریری بیضے دیوتاؤں کے قوانین۔ اول ذکر کی نسبت اس نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ محدود ہوتے ہیں اور ان کے پیش نظر مقامی مقتضیات ہوتے ہیں اور آخر الذکر میں ہمہ گیر پابندی کی قوت ہونا چاہئے اور اس لیے انہیں تمام دوسرے قوانین پر فوقیت ہونی چاہئے۔ زنون نے جس مسئلے میں سقراط کے اس اصول کو پیش کیا وہ دنیا کے ادب میں پہلا مسئلہ ہے جس پر صدہا سال سے برابر علمی بحث و محیص کا سلسلہ جاری ہے۔ وہ بحث خدا کے منظور کردہ اخلاقی فرض کے ساتھ سیاسی فرض کا تعلق ہے۔ اپنی زندگی اور اپنی قوت دونوں میں اس جلیل القدر ایتھنزئی نے اس قطعی اعتقاد کو روشن کر دیا ہے کہ وہ دیوتاؤں کی مرضی سمجھتا ہے اسے وہ اس کے افعال کی رہبری میں ایتھنزئی مملکت کی غیر مشکوک مرضی سے مقدم ہیں۔

جو کچھ اوپر بیان ہوا اس سے زیادہ سقراط کی تصنیف کو سیاسی نظریہ کے میدان میں غفل نہیں ہے لیکن اس نے جو عام اصول قرار دیے انہوں نے اس کے شاگرد افلاطون کے لیے شمع راہ کا کام دیا اور افلاطون کے نظم میں اخلاقی و سیاسی دونوں فلسفوں پر شرح بحث ہوئی۔

## ۲۔ افلاطون کے خیال کی عام نوعیت

افلاطون کے سیاسی نظریے کو ایک معقول حد کے اندر من و عن بیان کرنا مختلف وجہ سے ایک نہایت مشکل کام ہے۔ اس نے سیاسیات پر جس طرح بحث کی ہے وہ ایک بڑی حد تک ذیلی طور پر دوسرے مباحث سے مل گئی ہے۔ اور نقطہ نظر کے ہر تغیر کے ساتھ اس میں مختلف نوعیت پیدا ہوتی گئی ہے۔ منظم اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے راستے صاف کرنے والے کی حیثیت سے افلاطون اکثر سیاسی عقائد سے

کام لیتا ہے مگر یہ پیش آمدہ مشکلات کے رفع کرنے کا محض وسیلہ ہوتا ہے اور ان عقائد کے ربط و تسلسل کی جانب وہ بہت کم توجہ کرتا ہے۔ عمر کے بڑھتے جانے کے ساتھ اس کے خیالات میں جس طرح ترقی پذیر تر میم ہوتی گئی ہے وہ بھی اس کے تصانیف میں صاف نمایاں ہے، اس لیے اس کے خیالات کی بحث میں اس کی تصنیفوں کا سلسلہ تاریخ بھی مد نظر رہنا چاہیے۔ آخری امر یہ ہے کہ افلاطون کی ذہانت کی مخصوص نوعیت نے اس کے فلسفے پر شاعرانہ واردات کا نقش چھو دیا جس سے اس فلسفے پر احاطہ کرنا استدلال قطعی کے بجائے زیادہ تر وجدان کا معاملہ بن جاتا ہے اس کی سب سے زیادہ مشہور تصنیف ”ملکت“ (Republic) کی نہایت یہ امر خصوصیت کے ساتھ صحیح ہے کہ اس کا سارا فلسفہ اس میں موجود ہے، باقی ہم، یہ کتاب نرسی ایک داستان ہے اور اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات کے مقالات سے اس کی شان بڑھادی گئی ہے مگر یہ مقالات جیسے تابناک و درخشاں ہیں، ویسے مربوط و مسلسل نہیں ہیں۔

افلاطون کے سیاسی خیالات تک پہنچنے کا سب سے زیادہ قابل اطمینان طریقہ یہ ہے کہ سقراط کی تصنیف کے ساتھ اس کے تعلق کو مد نظر رکھا جائے۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے، سقراط نے اولاً وقوف (علم) کا ایک نظریہ اور تمام علوم کا ایک طریقہ تحقیق اور ثانیاً اخلاقی عقائد کا ایک نظم قائم کیا۔ افلاطون نے اول الذکر کو بہت ہی دور رس مابعد الطبیعیات کی صورت میں وسیع کیا اور ثانی الذکر کو مشروط اخلاقیات کی شکل میں ترقی دی۔ وہ تعریف جسے سقراط کی ہجو بیچ نے تمام حقیقی علم کے لیے نقطہ آغاز قرار دیا تھا۔ افلاطون نے خود اس ”تعریف“ کی تعریف کی۔ اس میں یہ ظاہر کیا گیا تھا کہ ہر ایک قانون قدرت میں عارضی و اتفاقی امر کو ترک کرنا چاہیے اور ابدی اور اصل امر کا یقین کرنا چاہیے۔ پس حقیقی علم تجرید کے اسی عمل کے ذریعے سے حاصل ہو سکتا تھا جو اوصاف کے اس مابقی کو چھوڑ دے جسے بعد میں ”تصور عام“ سے موسوم کیا گیا ہے۔ تصور علم کا انکشاف ذہن انسانی کی تاریخ میں سب سے

دلیل لکھ کر

ب

پہلی اہم کامیابی ہے اور افلاطون کی اس ترقی دہی میں جو امکانات مضمر تھے ان کے اندر افلاطون کے خیالات مقرر نے خوب ہی جولانی دکھائی۔ اشیاء جس طرح عام نظروں میں ظاہر ہوتی ہیں اسی طرح وہ حقیقی علم یعنی صحیح المفہوم فلسفے کا موضوع نہیں ہیں بلکہ جس طرح تجریدی تصورات میں مرکوز ہیں اسی طرح حقیقی علم کا موضوع ہیں (اس کے نزدیک) یہ وہ یا کوئی اور گھوڑا نہیں بلکہ عام گھوڑا یعنی گھوڑے کا تصور حقیقی گھوڑا اور علم الفرس کا موضوع تھا اور اسی طرح موجودات کا طوار جمع کرتے ہوئے یہ بیان ہوا ہے کہ یہ وہ یا کوئی اور حکمت علمی نہیں بلکہ عام حکمت علمی حقیقی حکمت علمی اور موضوع علم الیاسات تھی۔ یہی تصویریت جو زمانہ نابعد کی لسانی لغویت کے باعث حقیقت کے مرادف بھی بن گئی ہے اور حقیقت سے بعید ترین بھی ہو گئی ہے یہی تصویریت سیاسیات سے متعلق افلاطون کے تمام خیال میں دائر و سائر ہے جس کی وجہ سے مدبر (The Statesman) کے مطالعے اور کسی قدر "ملکت" (Republic) کے بعض اجزائیں اس کا مخصوص رجحان نمایا ہو گیا ہے۔

سقراط کے اخلاقی اصول کے ترقی دینے میں بھی اپنے استاد کی حد رسائی کے آگے اسی کے برابر ترقی کی۔ وہ اس مسئلے پر صداقت کے ساتھ قائم رہا کہ نیکو کاری علم کے مرادف ہے مگر اس غے نظریہ علم نے اس اصول کی تائید اس سے بہتر کی جتنی اسے پہلے حاصل تھی حقیقی نیکو کاری نیکو کاری کا صرف آخری پھل تھی اور حقیقی علم اس پھل کا صرف تصور تھا۔ پس نیکی اپنے صحیح مفہوم میں صرف اسی کے لیے ثابت ہو سکتی ہے جس نے اس مطلق و مجرد علم کو حاصل کر لیا ہو۔ لہذا سقراط کے اصول نے واقعاً یہ شکل اختیار کی کہ صرف عاقل کامل فلاسفہ ہی نیکو کاری حاصل کر سکتے ہیں مگر افلاطون اپنے استاد کے عملی مقصود پر اس سے زیادہ ثابت قدم تھا کہ وہ ایسے بے حاصل اخلاقی اصول سے مطمئن ہو جاتا۔ انسانی روش کے لئے ناقابل حصول کے حاصل کرنے کی تحریص کے یہ نسبت کسی قدر کم مفید رہبری

۲۶

کی ضرورت تھی، اس لیے افلاطون نے زندگی کے لیے عملی اور مخصوص محکموں کا ایک خاکہ طیار کیا۔ اس نے اس نظم کی بنا اس نفسیات پر رکھی جو انسانی زندگی کے سہ گانہ تجربے یعنی قوائے عقلی، روحانی اور شہوانی پر مشتمل تھا۔ ان اجزاء کے تعلقات باہمی سے اس نے مخصوص محکموں کی تعریف اخذ کی۔ ہمت کے معنی یہ تھے کہ عقلی قوت کو روحانی قوت کے تابع کر دیا جائے، اعتدال یہ تھا کہ شہوانی قوت کو عقلی قوت کا مطیع کر دیا جائے، اور عدل کی (تعریف تو نہیں مگر) یہ تو صیغہ یہ کی گئی تھی کہ وہ ایک انصاف پسند ہوگی تھی جس سے طبائع میں عام ہم رنگی اور اطوار میں حسن ترتیب پیدا ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ عادل شخص ایسا ہے جیسے عمدہ ترتیب داؤدہ شہر غیر عادل شخص مزاج کے مماثل ہے۔ افلاطون نے ان تین خاص نیکیوں کو نہایت اعلیٰ اور دلپذیر طریق پر پیش کیا ہے مگر اس نے اپنے اس اساسی اصول کو کبھی نظر انداز نہیں کیا کہ ان کی اصل ”راے“ میں پیوست اور رائے وہ جزوی تغیر پذیر علم ہے جو عام لوگوں کو بھی حاصل ہے، اس کے خلاف تنہا اعلیٰ ہوگی یعنی عقل اپنے مجرد مفہوم میں، صرف کامل و دائمی ”علم“ کے اندر مرکوز ہے جسے فلاسفہ ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ اخلاق کے مستقل و ناقابل تغیر قوانین کی تعیین کن حیثیت سے، نیکی کا جردخیل ہی وہ نقطہ بحث تھا جس سے افلاطون نے ان افادہ اخلاقیاتی و سیاسی اصول پر چل کر جنہیں وہ سوفسطائیوں کی جانب منسوب کرتا تھا۔ اس کی رائے میں حق و عدل ہمیشہ ایک حالت پر رہتے تھے۔ محدود و عارضی حوالج کے مقتضیات انہیں بدل نہیں سکتے تھے، یعنی انہیں بے انصافی و ظلم میں تبدیل نہیں کر سکتے تھے۔

افلاطون کا سیاسی نظریہ سقراط کے مابعد الطبیعیات و اخلاقیات کی توسیع ہی میں غیر منفک طور پر نمایاں ہوا ہے۔ سیاسیات کے متعلق اس کے

۱۷ خیالات اگرچہ اکثر شاندار اور تابناک ہیں مگر انھوں نے کبھی بھی علم کی آزادانہ و منتظم صورت نہیں اختیار کی ”مدبر“ (The Statesman) ”مملکت“ (Republic) اور ”قوانین“ (The Laws) یہی تین مکالمات ہیں جن میں اس کے بیشتر سیاسی خیالات شامل ہیں ان میں سے پہلے مکالمے کا مقصد اولین مشق بحث ہے اور دوسرا مکالمہ زیادہ تر شخصی و اجتماعی اخلاقیات پر ایک رسالہ ہے صرف تیسرے مقالے میں یہ طریق اختیار کیا گیا ہے کہ سیاسی مسائل پر قصداً بحث ہو اور اسی رسالے میں (جو مصنف کی پیرائہ سالی کی تصنیف ہے) وہ ہمیشہ ایسی روشوں کے اندر چلتا ہے جو طویل زندگی کی نچتہ عادات کے لازمی بنیادی تھیں مگر ان تینوں تصنیفوں میں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو تاریخی اور علمی ہر دو نقطہ نظر سے نہایت قابل قدر اور محرک خیال ہیں۔

### ۳۔ مملکت

۲۸ ”مملکت“ (The Republic) ہر اعتبار سے افلاطون کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ اس کے نفس مطلب اور طرز اداد و فنوں نے بعد کی نسلوں کو فریفتہ کر لیا ہے اور یہ کتاب بیشمار نقلوں کی محرک بن گئی ہے لیکن مکالمے کے مانوس نام نے اس کی اصلی نوعیت کی نسبت گو نہ غلط خیال پیدا کر دیا ہے یہ وہ عینی مملکت جس کا خاکا اس وضوح اور اس حسن کے ساتھ کھینچا گیا ہے کہ بسا اوقات پڑھنے والے کی ساری توجہ اسی پر مرکوز ہو جاتی ہے

۱۸۔ دوسرے مجوزہ نام ”عدل“ سے اس کے مطالب کا اظہار زیادہ بہتر طریق پر ہوتا ہے مگر یہ نام ارسطو کو نہیں معلوم تھا، مقابلہ کیجئے جو دیگ ”مکالمات افلاطونی“ (The Dialogues of Plato) جلد دوم باب۔

وہ مکالمے کی عام رو میں جتنا قطعاً محض ایک اتفاقی رو کی ہے (افلاطون نے چاہا یہ ہے کہ ایک ایسی سلطنت کا تصور قائم کرے جس میں عدل و انصاف رائج ہو تاکہ وہ اس کی مملکت سے انفرادی شخص میں عدل و انصاف کے فلسفیانہ تصور کا پنا چلائے۔ اس طریق نے بجائے خود مصنف کے سیاسی فلسفے کی دو حادسی خصوصیتوں کو ظاہر کر دیا، ایک اس کی تصویریت اور دوسرے اس کی علم الاخلاق کی تبعیت۔

افلاطون کو مملکت کا پہلا سبب انسان کی خواہشوں کے اختلاف اور ان خواہشوں کے پورا کرنے میں ضرورت امداد باہمی کے اندر نظر آتا ہے۔ اس سبب کے بموجب جو جماعت ظہور پذیر ہوتی ہے اس میں لوگوں کے تین طبقوں کا ہونا ضروری ہے، (۱) آبادی کی جسمانی ضرورتوں کے مہیا کرنے کے لیے ضروریات زندگی کے پیدا کرنے والے، (۲) مزدوروں کے تحفظ اور مملکت کے اغراض کے لیے کافی حدود ارضی کے تیقن کے لیے جنگ کرنے والے (۳) جماعت کی عام بہبود کے انضباط کے لیے صلاح کار اور حکام۔ یہ تینوں طبقے اگر مناسب روابط باہمی کے ساتھ عمل کریں تو اس سے سلطنت کے اندر بیش انیش بہبود کا تیقن ہو جائے گا۔ جماعت کا ہر رکن اس طبقے کے ساتھ مختص ہونا چاہئے جس کے لیے وہ اپنے کو بہترین طور پر موزوں ثابت کرے۔ اس طرح مملکت اور اس کے اندر کے ہر شخص کی خصوصیت یہ ہو جائے گی کہ ان میں کامل یکجہتی و اتحاد رہے گا۔<sup>۲۹</sup> اپنی جمہوریت کے لیے اس معاشری و اقتصادی بنیاد کے قائم کرنے سے اس فلسفی نے اس تخصیص و تقسیم مزدوری کی بہت بڑی قدر دانی کا

۱۔ ”مملکت“ (The Republic) جلد دوم صفحہ ۳۶۸۔

۲۔ ”مملکت“ صفحہ ۳۶۹۔

۳۔ ”..... اس طرح ہر شخص متعدد نہیں ایک ہو جائے گا اور شہر متعدد نہیں بلکہ ایک رہے گا“

”مملکت“ (The Republic) جلد سوم صفحہ ۴۲۴۔

باب انہار کیا ہے جس پر ادھر حال میں نمایاں توجہ ہوئی ہے۔ لیکن سیاسی منسراٹض جس طرح اس نے تفویض کئے ہیں، وہ اس درجہ زمانہ جدیدہ کے رنگ میں نہیں ہیں۔ مذکورہ بالا طبقات میں سے تیسرے طبقے کو جسے وہ طبقہ محافظین کہتا ہے اور جو جماعت کے معمر ترین و عاقل ترین اشخاص پر مشتمل ہو گا، اس طبقے کو وہ معاملہ ملکیت کے انصرام میں بے قیل و قال قوت تیزی عطا کرتا ہے، یہ طبقہ جس کے خصائل و شمائل پر افلاطون نے خاص طور پر توجہ معطوف کی ہے۔ وہ تربیت کی اس طولانی رفتار کی آخری پیداوار ہے جس میں شہریوں کی زندگی گزرنا چاہئے۔ اس طبقے میں صرف وہی لوگ داخل ہو سکتے ہیں جنہوں نے علم صحیح میں اپنے کو کامل ثابت کر دیا ہو، اور تعین و صف کے لیے خود انہیں محافظین کا فیصلہ ناطق ہو گا۔ اس بند شخصیے کے ارکان کے لیے زندگی کا وہ طرز قرار دیدیا گیا ہے جو ان کی بلند خصلت کے لیے موزوں سمجھا گیا ہے۔ ان کے لیے شخصی خاندان یا اطلاق کی اغراض نہیں رکھے گئے ہیں۔ وہ عامہ زندگی بسر کرنے والے عام و سترخان پر کھانے والے اور خیموں میں سونے والے ہیں۔ جہانی ضروریات کی طرف سے انتہائی حد تک بے فکر کر دیے جانے کے باعث انہیں یہ موقع ہے کہ وہ فلسفے کی تحصیل کریں۔ اور علم کل کے ان اعلیٰ حدود تک پہنچیں جن سے تمام انسانی معاملات میں بے خطا وقت نظر پیدا ہو جائے اس وجہ سے وہ اس کے لیے موزوں ہو جاتے ہیں کہ ملکیت کی رہبری کے لیے انہیں اس عقل صحیح کے سوا جس میں وہ شریک ہیں کسی اور قاعدے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

یعنی جماعت کی اس تصویر کو افلاطون کی اخلاقیاتی بحث سے جو تعلق ہے، اس موقع پر اس کی نسبت کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ یہ تمثیل سادے طور پر حسب ذیل ہے: <sup>reassess Special Appendix</sup> قوم کے تین طبقات روح کے (شہوانی، روحانی اور عقلی) تین وظائف

۱۔ جنگ جویوں کا ذکر بس اتنا ہی ہوا ہے کہ وہ اپنے میں سے محافظین کا انتخاب کر دیں اور فردی طبقے کے متعلق پہلی مختصر تعریف کے بعد عملاً پھر کچھ التفات نہیں کیا گیا ہے۔

کے علامات ہیں، اور عینی ملکیت میں عادل شخص وہیں مل سکتا ہے جہاں وہ باب  
اول الذکر وظائف تیسرے کے تابع ہوں۔ خاص سیاسی جانب میں اس  
نے جن تصورات کو بہت ہی نمایاں طور پر واضح کیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔  
اول اجتماعی زندگی میں عضوی اتحاد کی ضرورت، دوم مفاد عامہ  
کے انضباط میں بے سرو پا وضع قوانین کے مقابلے میں، باقاعدہ تعلیم کی اہمیت  
سوم حکومت میں اعیانیت کی تعقلی بنیاد۔

سلطنت کے عینی اتحاد کی تشریح افلاطون نے اپنی گراں پایہ بحث  
اشتمالیت میں کی ہے۔ چنانچہ ہر ایک جماعت میں شخصی ملک اور خاندانی  
تعلقات نزاع کے خاص اسباب ہوا کرتے ہیں، اس لیے کامل سلطنت میں ان  
دونوں میں سے کسی کو بھی تسلیم نہ کرنا چاہئے۔ اتحاد و ہمہوائی کا اقتضایہ ہے کہ  
کسی تیسرے شخص یا کسی شے کے متعلق رنج و راحت کے احساس میں کوئی ایک فرد  
دوسرے سے مختلف نہ ہو۔ سب کو ایک ہی سے نفعوں اور ایک ہی سے  
نقصانوں پر یکساں طور پر خوش ہونا اور رنج کرنا چاہئے۔ ”میرے“ اور  
”تیرے“ کے الفاظ سب کی زبانوں سے ایک ہی ساتھ نکلنے چاہئیں۔ لہذا  
عینی ملکیت میں شخصی ملک کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا۔ مزید براں، افلاطون نے  
ایک ایسی طبعزاد تجویز مکمل کر دکھائی ہے جس میں نہ لڑکے اپنے والدین کو  
جانیں نہ والدین اپنے لڑکوں کو۔ اس طرح وہ اختلاف انگیز التفات جو  
باپوں اور خاص کر ماؤں کو اپنے بچوں کے ساتھ ہوتا ہے، ابتدا ہی سے  
منقطع ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عام طور پر مرد و عورت کے تعلقات  
انفرادی جذبات کے اثر سے کلیتہً نکال لیے جائیں اور حکام کے اقتدار مطلق  
میں دیدیے جائیں۔ مردوں اور عورتوں کا جوڑا صرف اس امر کا لحاظ

۱۔ ”ملکت“ (The Republic) جلد چہارم صفحہ ۲۷۷ و ما بعد۔

۲۔ ”جلد پنجم۔“

۳۔ ”جلد پنجم صفحہ ۲۶۲۔“



بہت کر کے ملایا جائے کہ فوجوانوں کے اوصاف میں یکساں توازن ہو، اور اس طرح موبو د میں خلق کامل کے اوصاف کا تیقن حاصل ہو جائے، اور ان اوصاف کو یکساں عام تعلیم کے نظم سے کمال کو پہنچایا جائے۔

سلطنت کے دائمی استحکام کا واحد صحیح طریقہ افلاطون کو تعلیم میں نظر آتا ہے، وضع قوانین کے ذریعے سے شہریوں کو جماعت کے نظم میں ممزوج کرنے کی توقع ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی۔ اگر قوم کے اخلاق درست ہیں تو قوانین کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر غیر درست ہیں تو قوانین بے کار ہیں۔ اخلاق کا تعین صرف تربیت سے ہو سکتا ہے جس کا آغاز نہایت ہی ابتدائی برسوں میں ہو اور سن رشد تک ذہن کی پختگی کے ساتھ ساتھ مناسب روشوں پر چلتا رہے۔ یعنی مملکت میں حکام کا فرض سلا اسی قسم کی تربیت کی انجام دہی تک محدود ہے۔ ابتدائی برسوں میں جسمانی و دماغی دونوں تربیت پر یکساں توجہ ہو۔ بیس برس کی عمر کے بعد آخر الذکر کو بتدریج خاص اہمیت حاصل ہو جائے، اور بیس برس کی عمر کے بعد جن افراد نے سب سے زیادہ قابلیت کا اظہار کیا ہو وہ اپنے کو بحث و تحقیق کے شغل تک محدود رکھیں اور یہی آخری علم ہے۔ چونکہ اس تربیت کی ترقیوں سے حکام کو یہ موقع ملتا ہے کہ وہ امیدواروں کی خاص قابلیت کا تعین کر سکیں، اس لیے امیدوار انھیں طبقات سے متعلق کئے جائیں جن کے لیے وہ موزوں معلوم ہوں۔ اعلیٰ ذہانت کے باقی اشخاص جو بلند ترین مفہوم میں فلسفے کے لیے موزوں ہوں وہ پچاس برس کی عمر میں حکام کے طبقے میں داخل ہوں اور نظم و نسق میں شرکت اختیار کریں، جن لوگوں نے صحیح علم حاصل کر لیا ہو، ان کی بے خطا و نامائی کو مسلم مان کر اسی نظم میں افراد اور نظم معاشرت کے درمیان تعلقات اس طرح متعین کئے جائیں جس سے اس قسم کا ہر ایک مناقشہ خارج ہو جائے جو معمولی سیاسی زندگی میں لازمی طور پر نظر آتا ہے۔

۱۔ تعلیم کی بحث ”مملکت“ (The Republic) کے مقلد ہنتم میں ہوئی ہے۔

”مکت“ (The Republic) کی بحث کے تمام لب و لہجے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حکومت کے متعلق افلاطون کا تصور اعیانیت کا ہے۔ اعیانیت کی خاص شکل یعنی زمینی اعیانیت کا متیقن زیادہ تر اس فلسفی کے اپنے فلسفیانہ نظریات کے استغراق کے باعث ہوا ہے حقیقی مکت کا وجود مکت کے تصور مجرد ہی میں ہے اور اس لیے حقیقی حکمران وہی ہیں جنہیں تصور کاوقوف ہوتا ہے۔ اس خیال کے ہوتے ہوئے غیر تربیت یافتہ عوام کے ذریعے سے حکومت کے عمومی تصور کا نیز غیر تربیت یافتہ فرد واحد کے ذریعے سے حکومت کے شاہی تخیل کا کوئی محل باقی ہی نہیں رہتا مگر عمومیت کی پسندیدگی کے متعلق نظری بنیاد کے علاوہ افلاطون کے پاس کچھ اور وجہ بھی تھی۔ اہل تہذیب نے عمومیت کے عروج کے زمانے میں سقراط کو ہلاک کیا تھا اور سقراط وہ شخص تھا جس کے متعلق اس کے تمام دوسرے شاگردوں کی طرح افلاطون کو بھی دغل کا شائبہ تک نظر نہیں آتا تھا۔ اس فعل نے افلاطون کے فلسفے کے نتائج کی توثیق میں پر زور مدد دی ہوگی کہ اقتدار صرف اسی صورت میں حق بجانب ہے جب اس کی بنیاد وسیع ترین تعلیم و تربیت پر ہو۔

۳۳

جب تک اسانہ ہوگا کہ فلسفی بادشاہ ہوا کریں، یا یہ کہ جو لوگ

اب بادشاہ و حکمران کہلاتے ہیں وہ حقیقی فلسفے سے کافی حد تک متاثر ہوں باقائے

دیگر یہ کہ جب تک کہ سیاسی اقتدار و فلسفہ متحد نہ ہو جائے اس وقت تک سلطنتوں

کی اور میراثین ہے کہ فوج انسان کے دکھوں کا فاتح نہ ہوگا اور جس

دولت عامہ کا فکا اس وقت ہم نے نظریے میں کھینچا ہے وہ بھی ہرگز عالم وجود

میں نہ آئے گی۔

اپنے فہمائے تصور کے ساتھ موجود اوقات فہمائے سلطنت کے تعلق کو

افلاطون نے ایک خیالی رفتار عمل کے ضمن میں بیان کیا ہے جس سے ابستاء

مختلف طرز پیدا ہوئے ہیں۔ یہ رفتار عمل اشرافیت، عدلیت اور عمومیت

سے گزر کر کامل ایمانیت یا جباریت کی حد کو پہنچ جاتی ہے۔ اشترافیت وہ شکل ہے جس میں تمہائے تصور سے بہت ہی کم انحراف کا اظہار ہوتا ہو، اس شکل سے اس کی مراد یہ ہے کہ اس میں عدل و انصاف کے بجائے جب اعزاز و تہافت و شکوہ کو غلبہ ہو۔ پھر یہ بہت ہی نمایاں ہے کہ وہ اسپارٹا کو حقیقتہً اسی طرز کا سمجھتا ہے، عدلیت شخصی ملک کی ترقی سے پیدا ہوئی ہے اور یہ کثیر التعداد و غریبوں پر چند دو متمندوں کی حکمرانی ہے۔ عجمیت اس حالت کو منقلب کر دیتی ہے۔ اور حریت کے غلو میں لاکھیت تک پہنچ جاتی ہے۔ آخیں تمام سچے یونانیوں کی طرح، افلاطون بھی جباریت کو اس زینے کے آخر میں رکھتا ہے مگر جبار کو عجمیت کا ثمر قرار دیتا ہے، یعنی قوم کے اختلافات سے نفع اٹھا کر وہ اپنے کو اس کا مالک بنا لیتا ہے۔

## ۴۔ مدبر

”مدبر“ (The Statesman) میں افلاطون نے خاص مقصد یہ رکھا ہے کہ حکمران کے ”تصور“ کو واضح کرے اور علم کی وسیع تجویز میں علم الیاسٹ کو اس کی موزوں جگہ پر قائم کرے۔ اس کا نتیجہ اس پر مشتمل ہے کہ مدبر صحیح کو کامل العقل فلسفی کے مرادف اور سیاسیات کو تعلیم و تربیت اخلاق کے مرادف قرار دیا جائے۔ یہ تصورات اس سے قبل ”ملکت“ میں قائم کئے جا چکے تھے مگر ”مدبر“ میں ان کی زیادہ قطعی تعریف کی گئی ہے اور وہ زیادہ ٹھوس علمی سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ عینی حکمران اور مجرّم الیاسٹ کو عملی مدبر اور عملی نظم و نسق کے اصول سے نہایت میز کیا گیا ہے افلاطون

۱۔ اتقدار محافظ طبقہ کے بجائے جنگجو طبقہ کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

۲۔ ”مدبر“ (Statesman) ۳۰۶ و ما بعد۔

۳۵ باب ۲۔ اپنی دوسری تصانیف کی طرح یہاں بھی ان فنون اور ان اشخاص کو جو شہر کی زندگی کے فوجی و مالی جرنیلات کے انتظام سے تعلق رکھتے ہیں بالکل ہی پست درجے میں اگر ادیا ہے بلکہ جو لوگ تو انین کے بموجب انصاف کا نفاذ کرتے ہیں انھیں بھی اسی حالت میں ڈال دیا ہے۔ صحیح مدبر کا فرض یہ ہے کہ وہ شہریوں کو نیکو کاری کے اکمل میار سے مطابق بنائے اور صحیح علم سیاست وہ علم ہے جس کے ذریعے سے بہ مدد قانون یا بلا مدد قانون حسب مرضی یا خلاف مرضی شہریوں کی خبر گیری کی جائے۔ انتہائے صداقت کے نقطہ نظر سے ان مختلف خصوصیات میں جو حکومتوں کو اچھی یا بری قرار دینے کی نسبت کام میں لائے جاتے ہیں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ حکمرانوں معدودے چند ہوں یا کثیر امیر ہوں یا غریب رعایا بخوشی خاطر اطاعت کرے یا خلاف مرضی اطاعت پر مجبور ہو، ان امور کو اس معاملے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ صحیح طبیب وہ ہے جس سے ہمیں شفا حاصل ہو، خواہ اس کی یہ شفا ہماری مرضی کے خلاف ہو یا موافق، خواہ وہ طبیب کسی کتاب کے بموجب عمل کرتا ہو یا کتاب سے سروکار نہ رکھتا ہو، خواہ وہ امیر ہو یا غریب، وہ جن امور کو استعمال کرتا ہے وہ صحیح طبی علم ہے۔ مدبر اور اس کے علم پر بھی اس کے سوا کسی اور طرح حکم نہ لگانا چاہئے۔

سیاسیات کا یہ تصور قانون اور وضع قانون کو عینی حکومت کے اجزاء کی حیثیت سے خارج کر دیتا ہے، مگر ”مملکت“ کی طرح ”مدبر“ میں بھی افلاطون، تصوری اور حقیقی کے تعلق پر بحث کرتا ہے اور اس سے قانون کے فرق کے نہایت نمایاں تجزیے کا موقع ہاتھ آجاتا ہے۔ تصوری حیثیت سے کامل العقل فلسفی کی اصابت رائے نظم و نسق کی خوبی کی کامل ضمانت ہے اور زمانہ گزشتہ کی تنگ و بے لوج تجویزوں سے نمایاں طور پر

مخالف ہے۔ ایسے شخص کی قوت تمیزی کو شدید قواعد کے ذریعے سے مقید کرتا، ایسا ہی ہو گا کہ ایک حاذق طبیب یا ماہر ناخدا کو بلا لحاظ حالات و وقت مکمل کے خاص طریقوں کا یا بند کیا جائے مگر یہ فرض کر کے کہ کامل العقل فلسفی اگر ناقابل حصول ہو تو افلاطون قانون کو غایت درجے کی اہمیت دیتا ہے کیونکہ قانون ہی تجربہ اور عملی عقل کا منظر ہے، کوئی واقعی شخص یا اشخاص کا کوئی گروہ صحیح علم سیاست کی اس قدر روح نہیں رکھتا جس قدر تحریری قوانین اور قومی رسم و رواج میں مرکوز ہوتی ہے یہ اور دنیا میں حکومت کے جو نامکمل نظم موجود ہیں ان میں ان قوانین سے غیر منحرف تطبیق شرط

بابت

۳۶

ادلین ہے۔ اسی تصور کی بنیاد پر افلاطون حکومتوں کے اصناف قائم کرتا ہے جو ان اصناف سے ایک معقول حد تک مختلف ہیں جن کا خاکہ ”ملکت“ میں کھینچا گیا ہے۔ تقسیم کی ایک بنیاد وہ ان اشخاص کی تعداد کے بموجب قرار دیتا ہے جو اعلیٰ اقتدار کو عمل میں لاتے ہوں۔ یہ بنیاد یونانیوں کے تصور میں پہلے سے عام تھی اور ہیرودوٹس نے بھی اس سے کام لیا ہے بلکہ مگر اس کے بالمقابل افلاطون نے قانون کے ساتھ حکومت کے تعلق کی بنیاد کو بھی پیش کیا ہے اس کے خیالات نقشہ ذیل سے ظاہر ہو سکتے ہیں :-

### تابع قانون

قانون سے غیر مقید

جباریت

عدیدیت

عمومیت

ایک شخص کی حکمرانی ”شاہی“ ہے۔

چند اشخاص کی حکمرانی ”ایمانیت“ ہے۔

کثیر التعداد اشخاص کی حکمرانی ”عمومیت“ ہے۔

۱۔ مدبر صفحہ ۳۰۱۔

۲۔ حسب بالا، صفحہ ۳۳۔

۳۔ سمرڈیس کاؤپ کے انتقال کے بعد ایرانی سازشوں کی بحث کا مقابلہ کیجئے، جلد سوم صفحہ ۸۰۔  
مورخ نے یونانیوں کے خیالات کو وحشیوں کی زبان سے ادا کیا ہے۔

واقعاً ان میں سے کوئی شکل مطلقاً اچھی نہیں ہے مگر شہریوں کے  
نقطہ نظر سے جب عملی طور پر لحاظ کیا جائے تو ایک شخص کی حکمرانی ان چھ اقسام  
میں سب سے اچھی بھی ہے اور سب سے بُری بھی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب  
وہ قانون کے تابع ہے تو سب میں بہتر ہے اور جب قانون سے بے قید  
ہے (یعنی جباریت ہے) تو سب میں بدترین۔ اچھائی اور برائی کے لحاظ  
سے اعیانیت اور عدیدیت اوسط درجے میں ہیں۔ کثیر التعداد اشخاص  
کی حکمرانی اسی حیثیت سے جو شاہی کے اصول سے بالکل خلاف ہوتی ہے  
جس کا نشانہ یہ ہے کہ جو حکومتیں قانون کے تابع ہیں ان میں عمومیت  
بدترین حکومت ہے مگر جو بغیر قانون کے ہیں ان میں بہترین ہے۔ مگر یہ  
تساہی خوبی صرف اس امر واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ عمومیت ہر اعتبار  
سے کمزور و ناکارہ ہے۔ وہ بھلائی یا برائی کسی کو بھی زیادتی کے ساتھ عمل  
میں لانے کے ناقابل ہے اس لیے جہاں قانون کے قیود ناپید ہوں وہاں  
یہ تینوں میں سب سے زیادہ کم آزار ہے بلکہ  
بس ایک ایسے نقطہ نظر سے جو ”حکمت“ کے نقطہ نظر سے بالکل خلاف  
ہے، افلاطون اسی نتیجے پر پہنچا ہے کہ عمومیت حقیقتہً واصلاً بُری ہے۔

## ۵۔ قوانین

سیاسات سے متعلق افلاطون کی سب سے آخری اور سب سے وسیع  
تصنیف ”قوانین“ اپنے نام ہی سے یہ ظاہر کرتی ہے کہ افلاطون کے فلسفہ تصور  
کے میدان سے واقعیت کے میدان کی طرف منقلب ہونے کا آخری قدم  
پہنچا ہے۔ ”مدبر“ میں اس نے اس نقطہ نظر کو قائم رکھا ہے مگر جیسا کہ ہم

باب

دیکھ چکے ہیں واقعی حکومت کی بعض نہایت ہی نمایاں صورتوں کی بحث کی جا چکی ہے۔ آخر الامر ”قوانین“ میں اس نے ”تصویریت“ کو باقاعدہ چھوڑ دیا ہے اور ایک ایسا نظم قائم کرنے کی فکر کی ہے جو غیر کامل انسان کے اندر قابل عمل ہو۔ ”مدبر“ میں اس دعوے پر قائم ہو کر کہ قانونی بدستوری تحدیدات رکھنے والی حکومت اگرچہ از روئے منطق حکومت کے مکمل منتہائے خیال سے توافق نہیں رکھتی مگر واقعی سلطنتوں میں خوبی کے لحاظ سے لادستی ہے، وہ ”قوانین“ میں یہ تجویز کرتا ہے کہ ایک ایسا ضابطہ بننا چاہئے جو قطعی طور پر جماعت کی زندگی کا تعین کر دے اور اس طرح عملی سیاسی نظم میں جو بہترین نتائج ممکن ہیں ان کا یقین ہو جائے۔

لیکن اس ضابطے کے انداز سے بہت صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سابقہ خیالات پر اصرار قائم ہے۔ تا حد امکان افلاطون ”مملکت“ کے وسیع اصولوں پر جما ہوا ہے اور ان میں جو ترمیم کرتا ہے اس سے صریح مانگاوری کا اظہار ہوتا ہے اور یہ ترمیم بھی صرف اس صورت میں کرتا ہے جب کسی عملی جماعت کے ضروریات کا شدید تقاضا ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ مناکحت اور خاندانی زندگی کی ضرورت کو جائز رکھتا ہے، لیکن حکومت کو یہ اختیار دیتا ہے کہ وہ ایسے جوڑوں کے اتحاد کی ترغیب دے جن کے متقابل اوصاف سے یہ توقع ہو کہ ان سے صحیح القوی بچے پیدا ہوں گے، گھر کے کاروبار کے نہایت ہی اندرونی جذبات تک کا معائنہ اور انضباط کرے، اور ضیافت عام میں عورتوں اور مردوں دونوں کو حاضری پر مجبور کرے۔

۳۸

۱۰۔ اس سلسلے کے لیے کہ قانون انسان سے بالاتر ہونا چاہئے ایک نمایاں ٹکڑا ”قانون“ جو چارم صفحہ ۷۱۵۔

۱۱۔ ”قوانین“ (The Laws) جلد ششم صفحہ ۷۲، وابعدا ان اختیارات کے نفاذ کے لیے افلاطون یہ چاہتا ہے کہ اس کا ابتدائی اقتدار عورتوں کی ایک طبقہ دار مجلس کے ہاتھوں میں ہو اور ان عورتوں کا خاص فرض یہ ہو کہ وہ شادی کے ابتدائی دس برس تک فوجان جوڑوں پر گہری نظر رکھیں۔

دوسرا امر یہ ہے کہ ' (اب یہاں) حکام کا تقریباً واحد کام تعلیم ہی نہیں رہ جاتا بلکہ ایک نظم مرتب کیا گیا ہے جسے تمام نوجوانوں پر نہایت سختی کے ساتھ عائد کیا جانا چاہئے، اور شہریوں کی دماغی و فنی ترقی نہایت شدید نگرانی کے تابع کی گئی ہے جس کے مقابلے میں واقعی تاریخ کا نہایت ہی سخت نظم بھی نرم اور بے جان معلوم ہو گا۔

الاک کے بارے میں بھی افلاطون اسے جائز کر دیتا ہے کہ " مملکت " کی استمالیت ناقابل عمل ہے۔ پس شخصی ملک کے اصول کو قبول کر لیا گیا ہے مگر غیر مساوی تقسیم کی خرابیوں کو ایسی احتیاطوں سے محفوظ کیا گیا ہے کہ جدید طبائع انہیں اس اصول کے لیے مہلک سمجھیں گی۔ یہ فلسفی سیاسی مناقشے کی ابتداء بنیاد کو پوری طرح سمجھتا ہے، پر اس مملکت وہ ہو گی جس میں نہ انتہائی غربت ہو اور نہ انتہائی دولت، اس لیے چاہئے کہ قوانین مساوی مقبوضات کو ترقی دیں۔ زمین کے مساوی حصص پر شہریوں کے قبضے کو خاص طور پر محفوظ رکھنا چاہئے، اور تمام ملکن ذرائع سے تجارتی مشاغل کی ہمت گھٹانے سے اور دوسری صورتوں میں دولت کے جمع کرنے کی راہ میں رکاوٹیں ڈالنا چاہئے۔ لیکن ان رکاوٹی قوانین کے باوجود الاک میں عدم مساوات ضرور پیدا ہو گی، اور جس حد تک یہ لابدی ہے اس پر حکومت کی تنظیم میں ضرور لحاظ کرنا چاہئے۔ لہذا اہل علم اور اعزاز پر فائز ہونے کے لیے افلاطون یہاں قوم کے اصناف کی بنیاد دولت پر رکھتا ہے نہ کہ ذہانت پر جیسا کہ مملکت میں ہے۔ چار طبقوں کا انتظام کیا گیا ہے۔ پہلا طبقہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جنہیں زمین کے صرف وہ مساوی قطعات حاصل ہیں جن کی ضمانت مملکت نے ہر ایک شہری کے لیے " حد افلاس " کی حیثیت سے کی ہو، دوسرے

۱۔ " قوانین (The Laws) جلد پنجم صفحہ ۸۲۔

۲۔ افلاطون کے ضابطے کے بموجب سونا اور چاندی مملکت سے خارج رکھے گئے ہیں، یہ چیزیں صرف اتنی ہونا چاہئیں جو غیر ملکی تعلقات کی ضرورت سے مملکت کے خزانے میں درکار ہوں۔ جلد پنجم صفحہ ۸۳۔



باب

ملکات کا تعین جائداد کے قبضے کے بموجب باایں طور ہوا ہے کہ ان کی دولت حصہ زمین کی قیمت سے دو چند، سہ چند، چار چند ہو۔ اور جو شہری اس قدر مقدار چار چند سے زیادہ دولت جمع کرے اسے حکومت فی الغوب ضبط کر لے۔ اپنے نظم سلطنت کی حکومتی تنظیم کے بیان میں افلاطون قطعی طور پر شاہی اور عوامیت کے بین بین کوئی صورت تلاش کرتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کو وہ اقتدار اور آزادی کے متضاد اصولوں کا نمائندہ سمجھتا ہے۔ ان دونوں میں سے جو اصول بھی انتہائی لیجایا جائے گا اس کا انجام سلطنت کے لیے تباہ کن ہو گا جس کا مشاہدہ ایران اور ایتھنز کی تاریخوں سے ہو سکتا ہے۔ بلکہ حاکم اور محکوم کے درمیان عداوت خیال کے برقرار رکھنے کے لیے اعتدال شرط لازمی ہے اور افلاطون سیاسیات میں اس تعلق کو بلند ترین وصف سے متصف کرتا ہے اور اسے وہ اصول مودت کہتا ہے۔ درحقیقت وہ اسے فطرت کے مطابق قرار دیتا ہے کہ حکومت یہ ہونا چاہئے کہ ”رضامند رعایا پر قانون کی حکمرانی ہو نہ کہ جبری حکمرانی“ یہ قضیہ ایسا ہے جو زمانہ حال کے قانون فطرت سے بہت کچھ مشابہ ہے یعنی حکومت محکوم کی مرضی پر مبنی ہوتی ہے۔ پس شاہی حکومت کی تنظیم اس طرح ہونا چاہئے کہ اقتدار کے

۴۰

۱۔ جلد پنجم صفحہ ۴۴۔

۲۔ قوانین جزو سوم صفحہ ۶۹۳ و مابعد افلاطون نے ان دونوں حکومتوں کے زوال کا جو تجزیہ کیا ہے وہ اپنی نوعیت میں خاص ہے۔ ایک کی نسبت تو وہ کہتا ہے کہ اس کا مقدم سبب یہ تھا کہ خسرو اور دارا کے ایسے پرزور بادشاہ اپنے بیٹوں کو مناسب تعلیم دینے میں ناکام رہے اور وہ سرے کی وجہ یہ قرار دیتا ہے کہ حکام کو اس امر میں کامیابی نہیں ہوئی کہ ایتھنز کی تماشا کا ہوں سے موسیقی اور ڈرامے کے خوب اختراعات کو خارج کر دیتے۔

۳۔ ”قوانین“ (The Laws) جلد سوم صفحہ ۶۹۰، مقابلہ کیجئے جلد ہشتم صفحہ ۸۳ بادشاہ اور قوم کے امین نظریہ معاہدے کے سبقت خیال کے متعلق (جلد سوم صفحہ ۶۸ پر) اس تاویل کو دیکھنا چاہئے جو افلاطون نے قدیم یو یونانی تاریخ کی کی ہے۔

اصل کی ناواقفیت و دست روک دی جائے۔ اسپارٹانے باوٹا ہوں پر  
 سینات اور ایفرون کے ذریعے سے جس طرح قیود عائد کر دیے تھے اس  
 سے افلاطون کی نظر میں یہ مقصد حاصل ہو جاتا تھا۔ دوسری طرف  
 عمومیت کی آزادانہ روی کو اس حد تک بے لگام ہو جانے سے روکنا  
 چاہئے کہ وہ ذلیل ہو جائے۔ خاص کر یہ کہ مساوات کے تصور کو جو عمومیت  
 کی بنیاد ہے صحیح طور پر سمجھنا چاہئے کیونکہ مساوات دو قسم کی ہے مساوات  
 مطلق اور مساوات نسبتی۔ اول کا اقتضایہ ہے کہ ہر ایک خدمت عامہ کے  
 انجام دینے کے لیے ہر ایک شہری کو قطعاً یکساں موقع حاصل ہونا چاہئے۔ دوسرے  
 کا اقتضایہ ہے کہ حکومت میں ہر ایک کو اس کی لیاقت کے تناسب سے حصہ  
 ملنا چاہئے۔ پس ہمدے پر قرعے کے ذریعے سے لوگوں کا مقرر کرنا مساوات  
 مطلق کے اظہار کا طریق ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر تناسبی مساوات کا تسلیم کرنا منظور  
 ہو تو کوئی طریقہ مثلاً انتخاب اس کے ساتھ شامل کر دینا چاہئے۔ یہ  
 افلاطون نے اپنی سلطنت کی انتظامی تنظیم کے جزئیات کا جو خاکہ کھینچا  
 ہے اس میں پڑنے کی ہمیں خصوصیت کے ساتھ کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ  
 نظم و نسق میں خاص جگہ وہ سینٹس شخصوں کی ایک مجلس کو دیتا ہے جنہیں  
 وہ محافظین قوانین کہتا ہے اور ان کا انتخاب تین درجے کے ان شہریوں  
 کی جانب سے ہونا قرار دیتا ہے جو ہتیار لگاتے ہوں۔ صرف پچاس برس یا  
 زائد عمر کے لوگ قابل انتخاب ہوں، اور ستر برس کی عمر میں پینچیکر ہر شخص  
 کنارہ کش ہو جائے۔ یہ محافظین کل نظم و نسق کے لیے عام مشورتی و نگران  
 حکام کا کام دیں، فوجی حکام، ابتدائی نامزدگی پر محافظین کی جانب سے

۱۔ بچوں کے کیلون پر تک نظر رکھنا چاہئے، مبادا اس میں بھی کوئی بدعت غلغلے  
 اور سیاسیات میں تباہ کن استیصالیت کا تخم بوسے۔ جلد ہفتم صفحہ ۷۹۔  
 ۲۔ "قوانین (Laws) جلد ششم صفحہ ۷۵۔  
 ۳۔ لفظ ہوتا ہے ششم بالتفصیل۔

باب

منتخب ہوں، تین سو ساٹھ شخصوں کی ایک انتظامی مجلس کا سامان بھی کیا گیا ہے جو انتخاب اور قرعے کے مخلوط طریقے سے لیے جائیں، اور جن کے فرائض، پینچن کے سابقہ طور کرنے والی سینات کے فرائض کے مثل ہوں۔ حکومتی نظم کے اندر ایک عنصر کی حیثیت سے شہریوں کی ایک عام جمعیت فرض کر لی گئی ہے، اس کا بیان نہیں ہوا ہے مگر اس کے فرائض تخصیصاً یہ ہیں کہ وہ مختلف حکام کا انتخاب کر دے۔ عدالتی نظم ظاہراً اس اصول پر قائم کیا گیا ہے کہ انصاف کے نفاذ میں تمام شہریوں کی رائے شامل ہونا چاہئے، لیکن کارروائی اور مراعات کے طریقے اس طرح پر ترتیب دیے گئے ہیں کہ حکام کی ایک منتخب عدالت کو عادی اثر حاصل ہو جائے، علاوہ میں تمام حکومتی عمارت کے کنگرے کے طور پر افلاطون ایک مجلس تجویز کرتا ہے جو دس بعمر ترین محافظ قوانین ممتاز نیکو کار پجاری، اور تعلیم کے ذمہ دار حکام پر مشتمل ہو، اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اسی تعداد کے کم عمر اشخاص بھی شامل ہوں۔ جس تعداد کے مسمر اشخاص ہوں، اس جماعت کو جس کا اجلاس روزانہ سحر اور طلوع آفتاب کے درمیان ہو کر آئے، جو اعلیٰ فرض تفویض کیا گیا ہے کہ کب اور کس حد تک مملکت کے قوانین میں تغیرات ہوں۔

مانوس عام جدید مقہوم، میں، قوانین (The Laws) کے اندر وضع قوانین کے لیے کوئی خاص انتظام نہیں کیا گیا ہے۔ مجموعہ مضوابط کے مشخصات کی نسبت یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ ان تمام اہم نکات یعنی ان تمام معاملات پر حاوی ہیں جو ایک ذی علم و اضع قوانین کی دانش کے سزاوار ہیں۔ علاوہ انہیں اس ضابطے کی شکل ایسی رکھی گئی ہے کہ اس سے نہ صرف قاعدہ ظاہر ہو بلکہ قانون کا مقصد اور اس کا حق بجانب ہونا بھی واضح

۱۔ مقابلہ کیجئے جلد ششم صفحہ ۵۸، ۶۴۔

۲۔ جلد ششم صفحہ ۶۶، ۶۸۔

۳۔ باب ۱۱، صفحہ ۹۵، ۹۶۔

۴۔ یہ جماعت عام طور پر مجلس درخشاہ کے نام سے مشہور ہے۔

ہو جائے تاکہ اصول اطاعت میں پاداش کے ساتھ ترغیب کو بھی دخل ہو۔  
 افلاطون اسے وضع قوانین کے فن کی ایک نہایت اہم شکل سمجھتا ہے۔  
 اس طرح جو قوانین بنیں، انھیں بنیاد قرار دے کر جزئیات کی توضیح و تفسیر  
 انتظامی حکام پر چھوڑ دینا چاہئے جو اپنے تجربے سے کام لے کر اس پر عمل  
 کریں۔ آخری امر یہ ہے کہ کوئی تحریری قانون خواہ کتنا ہی مفصل کیوں  
 نہ ہو، تو اسے رواج یعنی غیر تحریری قوانین کو بالکل باطل نہ کرے ایسے  
 یہ ضروری ہے کہ نوجوانوں کی تعلیم پر انتہائی توجہ منعطف کی جائے۔  
 ”قوانین“ میں اس معیار اصول کا پتہ چلانا ناممکن ہے جس کے  
 بموجب افلاطون عام و اہم وضع قوانین کو ثانوی اور غیر اہم سے میز  
 کرتا ہے۔ یہ تصنیف معاشری زندگی کے نہایت ہی مختلف النوع امور  
 کے متعلق زیادہ تر ایک بے ربط مجموعہ خیالات ہے۔ ان معاملات کے  
 علاوہ جن پر ابھی ابھی غور ہو چکا ہے، اس میں ایسے ضوابط بھی شامل  
 ہیں جو جرم و دادرسی کے مختلف اقسام، قانون معاہدہ کے مختلف  
 اشکال، وصیت، تجارت، جادوگری، غلاموں سے سلوک، خزانے، تدفین  
 زراعت، طلاق اور بہت سے دوسرے امور سے متعلق ہیں۔ اس  
 طواریں بہت سی ایسی باتیں ہیں جو معاشری تاریخ اور مقابلی اصول  
 قانون کے نقطہ نظر سے نہایت قابل قدر ہیں، سلطنت کا فلسفہ زیادہ تر  
 انھیں نکات میں ملے گا جن پر اس سے پہلے خصوصیت کے ساتھ  
 غور ہو چکا ہے۔



- ۱۵۔ مقالہ چہارم صفحہ ۷۱۸، نیز مقالہ ہفتم صفحہ ۸۲۲۔ جیسا کہ تراش  
 نے ظاہر کیا ہے، افلاطون بر اعظم (یورپ) کی جدید توضیح قوانین کے  
 اصول کو سمجھ گیا تھا۔ ۱۶۔ مقالہ ششم صفحہ ۷۷۰، مقابلہ نتیجہ مقالہ ہشتم صفحہ ۸۲۸۔  
 ۱۷۔ مقالہ ہفتم صفحہ ۷۹۳۔

## ۶۔ افلاطون کا نظریہ اور یونان قدیم کے واقعات

افلاطون کے فلسفہ سیاسہ کا استخراجی و تصویری طریقہ اتفاقی پڑھنے والے سے بھی اس امر کو پوشیدہ نہیں کر سکتا کہ اس میں جو مسلمات بیان ہوئے ہیں اور یونان کے علمی سیاسیات کی جو رفتار تھی ان دونوں میں گہرا تعلق ہے۔ اسپارٹا کی جو علانیہ مدح سرانی متعدد مواقع پر ہوئی وہ اس امر کے انکشاف کے لیے کچھ ضروری نہیں ہے کہ یہ پلوپونسیس مملکت اور وہ نظم جس کی وہ نمایندگی کرتی تھی، وہی وہ دونوں اس نمونے کا کام دیتے ہیں جس سے اس فلسفی کے واردات اخذ ہوئے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ ”مملکت“ کی بنیاد بہت غور کے ساتھ، مجرد اخلاق و کلام پر رکھی گئی ہے مگر عام اثر اور بیشتر جزئیات دونوں طرح پر اس کی بالائی تعمیر سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ”مملکت“ دراصل لگ کر کسی ادارات پر مبنی ہے۔ جیسا کہ ”مملکت“ میں چاہا گیا ہے، ویسا ہی اسپارٹا میں موجود تھا کہ حکمران طبقہ کلیتہً سیاسی معاملات میں مشغول تھا، علانیہ اور کم از کم اصولاً متعسف زندگی بسر کرتا تھا، اس شدید انضباط میں شریک رہتا اور اس کی نگرانی کرتا تھا جس کا مقصد یہ تھا کہ شہریوں میں یکساں طرز قائم رہے، اور مملکت کے مفاد پر ہر ایک انفرادی و خاندانی مفاد کو بید روی کے ساتھ قربان کر دیتا تھا، جس طرح افلاطون نے عینی دولت میں تحریری قوانین اور نقد (سیم و زر) کی مانعت کی، اسی طرح لگ کر اس نے حقیقی دولت عامہ میں

ان کی ممانعت کی تھی، اور جس طرح ایک نظم حکومت میں قوم کی جسمانی یکسانی کے قائم رکھنے کے لیے ایک عورت کا ایک سے زائد مردوں کے تصرف میں ہونے، اور کمزور و ناقص الاعضاء بچوں کا ضائع کر دینے کو مفید و مناسب تدبیر سمجھا گیا تھا۔ قدیم یونان کے سیاسیات میں اسپارٹا کی کامیاب زندگی نے (جس کا شہنائے عروج یہ تھا کہ اس نے پلوپونیسس کی جنگ کے ذریعے سے ایتھنز کی طاقت کو تباہ کر دیا) تمام غور و فکر کرنے والے یونانیوں پر زبردست اثر پیدا کر دیا تھا۔ نہ صرف اس کی بیرونی کامیابی بلکہ اس کی اندرونی حکومت کی استقامت نے بھی اسے قدیم یونان میں ایک استثنائنا بنا دیا تھا مگر دوسری طرف اہل اسپارٹا اس امر میں بھی شہرہ آفاق تھے کہ اس زمانے کی علمی ترقی میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے ان کے نظم پر نکتہ چینی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اپنی عینی مملکت میں ان کی علمی سلطنت سے انحراف کیا ہے۔ وہ ان کی تربیت کو ایک طرف دیکھتے محض جسمانی و فوجی سمجھتا ہے جس میں ذہانت و فلسفے کی جانب کا توازن نہیں ہے۔ وہ ان کے انضباط کے طریقے کو قبول کرتا ہے مگر اس سے جامعیت اخلاق کے مطالبات پورے نہیں ہو سکتے، اور اس نے ”مملکت“ میں ضمیمہ یہ لگایا ہے کہ ان مفقود عناصر پر مناسب توجہ ہونا چاہئے۔

افلاطون نے اپنی سابقہ تصنیف میں اپنے وطن ایتھنز کو جو ظاہری نقصان پہنچایا تھا اس کی کسی قدر تلافی اس نے ”قوانین“ میں کر دی ہے اس کے موخر زمانے کی یونانی تاریخ نے وہ بنا پیدا کر دی تھی جس سے وہ اسپارٹا کے نظم کی اعلیٰ خوبی کی نسبت (اس کے خالص فوجی و سیاسی مفہوم میں بھی) اپنے فیصلے پر نظر ثانی کرتا۔ ایتھنز جو ایک مرتبہ خاک میں مل چکا تھا اس نے اتنی کافی قوت عود دکھائی کہ وہ ایک مرتبہ پھر اپنے فلاح کے ساتھ مساوی درجے پر آگیا، اسی سے اس فلسفی کے خیالات میں ترمیم کی کچھ نہ کچھ وجہ پیدا ہو گئی ہوگی، بہر نوع یہ یقینی ہے کہ ایتھنز کے

باب

ادارات کے جتنے اشارات ”ملکت“ میں ملتے ہیں۔ اس سے بہت زیادہ اشارات ”قوانین“ میں ملتے ہیں۔ آخر الذکر تصنیف کی حکومتی تنظیم میں سولن کے دستور ملکت کے ساتھ صوبائی ربط نمایاں ہے۔ تشکیل دولت کے اعتبار سے قوم کی چارگانہ تقسیم اور انتظامی مجلس کی تشکیل اور اس کے فرائض سولن کی تجویز کی نمایاں سمیتوں سے تقریباً ہو چکا ہے۔ اور قوانین کے محافظ اور ”شبانگما ہی مجلس“ دونوں سے ایریو پیکس کی سینات کی جانب قوی اشارہ ملتا ہے، سیاسی عمل میں عمومی خیالات کو جس حد تک تسلیم کرنا چاہئے اس کی حدود وسعت غالباً افلاطون کے دل میں بھی وہی تھی جو سولن کے دل میں تھی۔ کستینس اور پرکلیز کے سامعی سے عمومی حکومت کی جو ترقی عمل میں آئی تھی اس کی نسبت افلاطون نے ”قوانین“ میں اس سے زیادہ ہمدردی کا اظہار نہیں کیا ہے جس قدر ”ملکت“ میں کیا ہے۔ درحقیقت اہل ایتھنز کے معیار کے بموجب وہ اپنے زمانے سے تقریباً دو صدی پیچھے تھا۔

۴۷

پس عمومی حیثیت میں افلاطون کا سیاسی فلسفہ یونانی تاریخ کی تعبیر اور اس کے موجود الوقت ادارات کی رائے زنی پر مشتمل ہے۔ ان ادارات کی تہ میں جو اصول کار فرما ہیں، ان کے متعلق افلاطون کی بصیرت اکثر صورتوں میں نہایت ہی بلیغ و قطعی ہے، مگر ان اصول کو زیادہ صحیح طور پر ظہور میں لانے کے لیے وہ جو عملی ترقیات تجویز کرتا ہے وہ یونانی تجربے کے حدود سے باہر نہیں جاتیں، ملکت کی نسبت اس کا تصور یہ ہے کہ اشخاص کا ایک چھوٹا سا گروہ اپنے ضبط نفس اور ان کثیر التعداد اشخاص کے قوی کے داعی استعمال سے (جو اس گروہ کے ساتھ جماعت سیاسہ میں مربوط ہیں) اخلاقی و ذہنی کمال کے اعلیٰ تصور کے حصول کی فکر میں لگا ہوا ہے، اس کے نزدیک ملکت کا وجود صرف انھیں چند منتخب افراد کی ذات سے ہے جو کلیۃً ملکت کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ

کونئی شہری تجارتی مشاغل یا حریفی تجارتوں میں نہ مشغول ہو، یہ پیشے صرف غلاموں اور غیر غلبیوں کے لیے موزوں ہیں۔ وسیع طاقت یا کثیر دولت کا حصول بھی شہریاں شہریوں کے لیے غایت المرام نہیں خیال کیا جاسکتا۔ سچے واضح قوانین کا مقصد بد و بخر کا تسلط نہیں بلکہ اعلیٰ وصف اور فراخ دلی ہونا چاہئے۔ ”قوانین“ میں افلاطون نے شہریوں کی تعداد ۵۰۴۰ مقرر کر رکھی ہے، غلام اور دوسرے عناصر اسی تعداد کے ضروریات کے واجبی تناسب سے ہونا چاہئے اور وہ یہ حکم دیتا ہے کہ یہ تعداد قطعاً معین ہے۔ اس کا یقین یہ ہے کہ معاشری خوش حالی کے لیے جن اوصاف کی ضرورت ہے وہ سب اس قاعدے سے کافی طور پر رہیا ہو جائیں گے۔

پس، افلاطون کے خیال کی حد مطلق اعیانی شہری سلطنت تھی، ایتھنز اور اسپارٹا نے جس حد تک شہنشاہیت (آمریت) حاصل کر لی تھی، اس کے فلسفے میں وہ بھی تسلیم نہیں کی گئی تھی مگر اس کے انتقال کے قریب ہی عالم یونانی میں ایک بہت حیرت افزا شہنشاہی وجود میں آنے والی تھی لیکن فلسفے کی نظر پر سین اس قدر محدود ہے کہ انیس صدیاں گزر گئیں جب کہیں سیاسی ارباب نظریات نے شہری سلطنت کے تصور سے اپنے کو آزاد کیا اور خود کو ان واقعی نظموں کے تخمینات سے موافق بنا یا جن میں شہریوں کا شمار لاکھوں کروڑوں سے ہوتا ہے۔

## منتخب حوالیات

بکر: افلاطون کی تمام یونانی تحریریں Platonis Scripta Graece  
Omnia Bd. IV. PP. 479 et seq. (Ilkohlthkos); VI, 251 560  
VII 1 229 (Ilkohlteia) VII. 403 566; VIII (Nouol)

بینارڈ، ”پلیٹن“ Platon صفحات ۳۹۹-۳۸۳۔

پلیٹی جلد اول صفحات ۵۳-۵۲۔

لہ۔ قوانین مقالہ ہشتم صفحہ ۸۲۶-۸۲۷۔ ایضاً مقالہ سیم صفحہ ۴۳۲۔



A Companion to "Republic" of Plato (Plato's Republic)

ڈیویس اور ڈاکنس "ملکت افلاطون" (The Republic of Plato) ترجمہ  
فولی "مذہب سقراط" (La Philosophie de Socrate) جلد اول صفحات  
۳۵-۱۳۸-۲۵۹-۲۹۰ جلد دوم صفحات ۱-۷۵ "فلسفہ افلاطون" (La Philosophie  
de Plato) جلد دوم صفحات ۲۲-۹۵

کامبرج "یونانی مفکرین" (Griechische Denker) جلد اول مقالہ سوم  
باب سوم و پنجم ترجمہ یونانی مفکرین

گرانت "یونان بزمانہ پریکلز" (Greece in the Age of Pericles)

گروت "تاریخ یونان" (History of Greece) حصہ دوم ابواب ۶۷

۶۸ "افلاطون و دیگر رفقاء سقراط" (Plato and other Companions of Socrates)

جلد اول باب ۶-جلد دوم صفحات ۴۷-۵۰۰ "سڈبر" جلد سوم صفحات

۲۴۲-۲۴۶ "جمہور" صفحات ۲۰۱-۲۵۰ "توانین"

ہنگل "یونانی نظریہ ملکیت کی تاریخ" (Geschichte der griechischen

Lehre vom Staat) صفحات ۳۸-۱۲۱ و ما بعد۔

ہلڈنبراند "تاریخ و نظم اصول قانون و فلسفہ ملکیت" (Geschichte und

System der Rechts und Staatsphilosophie) صفحات ۴۱-۲۲۲

"ثرائے" جلد اول صفحات ۵۳-۱۶۴

جوت اور کیمبل "افلاطون کی ملکیت" (Plato's Republic) اصل یونانی

جوت، مکالمات افلاطون (The Dialogues of Plato) ترجمہ

اشاعت سوم۔

لوس "مطالعہ ارسطو و افلاطون" (Studies in Aristotle and

Plato) صفحہ ۱۷۹ و ما بعد۔

میہانی "قدیم یونانی علم ادب کی تاریخ" (History of Classical

Greek Literature) جلد دوم باب ۷، بالخصوص صفحات ۱۹۴-۱۰۰

- باب ۲ (Geschichte der Staatswissen - "تاریخ علم سیاست" - Schaften) جلد اول صفحہ ۱۷۱ و ما بعد۔
- ۴۸ نثلث "خطبات دربارہٴ "ملکت" افلاطون" (Lectures on the Republic of Plato) "یونان قدیم میں افلاطون کی "ملکت" کے بموجب نظریہ تعلیم" (Theory of Education in Plato's Republic. in Hellenica) صفحات ۶۱-۱۶۵۔
- نیوین "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) جلد اول صفحات ۵۰-۵۵۲، ۳۷۴، ۴۶۱۔
- پیرا "افلاطون و طریق افلاطون" (Plato and Platonism) صفحات ۶۶، ۲۴۰۔
- رٹ "تاریخ فلسفہ قدیمہ" (ترجمہ) (History of Ancient Philosophy) جلد دوم صفحہ ۳۸۵-۴۵۲۔
- اسٹال باوم "افلاطون کی جملہ تالیفات" (Platonis Opera Omnia) صفحات ۲۶۶-۵۸۱ "سیاسیات" (Politicus) ۲۸۹-۳۸۴ "ملکت" (De Re-publica) ۳۸۴-۴۹۸ "قانون کے متعلق" (De Legibus) ۴۹۸-۵۸۱۔
- سیوسمہل "افلاطونی فلسفے کا موروثی ارتقاء" (Die Genetische Entwickelung der platonischen Philosophie) جلد اول صفحات ۳۱۲-۳۲۹۔
- سڈبر "Der Staatsman" (Der Staat) جلد دوم ۵۸-۳۱۲ "ملکت" (Die Gesetze) ۴۹۶-۵۵۹ "قوانین"۔
- (Van Der Rest, Platon et Aristote, RP6, 344)
- وایگٹ "حق فطری" (Das jus naturale) جلد اول فقرہ ۱۷-۲۳۔
- زیر "یونانیوں کا فلسفہ" (Die Philosophie der Griechen) جلد اول صفحات ۹۳۲-۱۰۱ "Sophisten" (Die Sophisten) جلد دوم صفحات ۱۰۱ و ما بعد۔ ۲۸۱ و ما بعد۔
- ۸۶۷-۹۲۵ "ملکت" (Staat) ۹۴۶-۹۸۲ "قانون" (Gesetze) "افلاطون" اور (older Academy) ترجمہ باب ۱۰، ۱۱، ۱۳۔

# باب سوم

## ”سیاسیات“ ارسطو

### ۱۔ ”سیاسیات“ کا طرز و طریق تحقیق

نظریات سیاسہ کی تاریخ میں ارسطو کی غیر معمولی اہمیت یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو ایک آزاد علم کی نوعیت عطا کی۔ وہ اپنے استاد افلاطون سے نفس خیال کے بجائے زیادہ تر شکل و طریق میں اختلاف رکھتا ہے، بیشتر وہ خیالات جو شخصاً ارسطو کے خیالات معلوم ہوتے ہیں، افلاطون کے وہاں پائے جاتے ہیں بلکہ لیکن افلاطون نے جس طریق پر ان کا اظہار کیا ہے وہ بالعموم، کنایے، تشبیہ یا تمثیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ارسطو کے وہاں وہ قطعی و حتمی مسلمات کی صورت میں بیان ہوئے ہیں، اور علمی اصول کے عام نظم سے ان کا بے خطا تعلق نمایاں ہے۔ یہ مخالف ان دونوں فلسفیوں کے

۱۔۔ سیوسہل نے ”سیاسیات“ (The Politics) میں ایسے بہتر مقامات کا نشان دیا ہے جو افلاطون کی تصنیف میں کم و بیش مرادف ہیں۔ ”سیاسیات ارسطو“ (Aristoteles Politik) مطبوعہ لنینگراڈ ۱۸۸۹ء۔

ذہنی خصوصیات میں واضح ہے۔ افلاطون کا رجحان تخیل و امتزاج کی جانب ہے، ارسطو صاحب واقعیت اور تحلیل ہے۔ افلاطون کے ذہن میں خیالات زیادہ تر استعارے اور تشبیہ کی صورت میں آتے ہیں اور ارسطو کے ذہن میں زیادہ تر قطعی منطق کی ترکیب سے آتے ہیں۔ مظاہر قدرت میں جو اتحاد دائروں میں ہے، افلاطون پر اس اتحاد کا زیادہ اثر ہے۔ اور ارسطو کی نظر اختلاف پر ہے۔ لہذا اخلاقیات و سیاسیات میں افلاطون نے نیکو کاری و نیکی کے فلسفیانہ تصورات پر استخراجی عمل سے اصول کے دونوں مجموعوں کو اس طرح ملا دیا ہے کہ ان کا علیحدہ کرنا دشوار ہے، ارسطو نے بدہی واقعات وسیع مشاہدے اور باریک تجزیے سے ہر علم کے لیے ایک جداگانہ موضوع جیسا کر دیا ہے۔

ارسطو نے اپنے وقت کے تقریباً تمام ہی یونان اور غیر ملکی حکومتی نظموں کے مطالعے پر اپنے نظریہ سیاسہ کی بنیاد رکھی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ایک کتاب میں جس کے حوالے قدیم علم ادب میں دو دو سائیرسلطنت (The Constitutions) کے نام سے دیے گئے ہیں، ڈیڑھ سو سے زائد نظمیں سلطنت کا تجزیہ کیا گیا تھا، اس تصنیف کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے سوا جو حصہ اب معلوم ہے وہ حال کا دریافت شدہ حصہ دستور سلطنت آیتھنز (Constitutions of Athens) ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ

مصنف نے حکومتوں کا مطالعہ دونوں اعتبار سے کیا تھا، ان کی تاریخ کے اعتبار سے بھی اور اپنے زمانے میں ان کے عمل کے اعتبار سے بھی، اور اس کا طریقہ پوری طرح خارجی اور علمی تھا، اپنی منظم تصنیف "سیاسیات" میں واقعات کے اس ذخیرہ عظیم سے جو دو سائیرسلطنت میں جمع کیا گیا تھا، ارسطو نے کثرت سے کام لیا ہے۔ مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ "سیاسیات"

۱۔ ارسطو دربارہ دستور آیتھنز (Aristotle on the Constitution of Athens)

مترجمہ: رحیم تہید و جاشی، از ایف۔ جی۔ کین، مطبوعہ لندن، جارج بل اینڈ سنس ۱۹۵۹ء۔

باب

۵۱

کے اصول انھی واقعات کی بیحد تعمیم ہیں، افلاطون سے کم مگر پھر بھی بہت بڑی حد تک وہ اپنے فلسفے کے اصناف اور خط و خال کے لیے انھی تصورات پر انحصار کرتا ہے جو ہم عصر یونانی خیالات کے خصوصیات میں سے تھے۔ دوسرے زمانوں اور دوسری قوموں کے مطالعے کے نتائج سے علم سیاست کی بنیاد کا کام لینے کے بجائے زیادہ تر تصحیح و تشریح کا کام لیا گیا ہے۔

ارسطو کا طریق تحقیق استقرائی ہے مگر خالصتہً استقرائی نہیں ہے۔ مقدونیہ کے نیم وحشی دربار سے اس کے جو گہرے تعلقات قائم تھے۔ ان سے کہیں یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس پر یہ اثر پڑا کہ وہ اپنے اس اعتقاد سے ہٹ جائے کہ سیاسی مہتمائے کمال خالص یونانی نظم معاشرت و حکومت میں ہی پایا جاتا ہے۔

افلاطون کی طرح ارسطو، اگرچہ محض بندہ خیال نہیں تھا مگر پھر بھی اپنے فلسفے کے تعین میں اکثر تخیل کے اثر میں آجاتا تھا، آئندہ جو کچھ بیان ہوگا اس سے یہ امر کافی وضاحت کے ساتھ عیاں ہو جائے گا۔ ارسطو نے ایک آزاد علم سیاست کے مہر میں لانے کو اس طرح مکمل کیا کہ سیاسی تصورات کو اخلاقی تصورات سے جدا کر دیا۔ افلاطون کے تخیل میں یہ دونوں بالکل ملے جلتے تھے۔ ارسطو کے ہاتھوں جو تفریق عمل میں آئی، وہ اس درجہ بالا ارادہ منطقی عمل کا نتیجہ نہیں تھی جس درجہ اس تجزیاتی طریق کا غیر ارادی ماحصل تھی جسے ارسطو نے نہایت سختی کے ساتھ اخلاقی مسائل کے حل کرنے میں استعمال کیا۔ افلاطون کے ایک واحد ہمہ گیر مجرد "نیکی" کے تصور کو رد کر کے ارسطو یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ نیکی ہر ایک نوع موجودات کی نسبت سے

۱۔ اس کا باپ شاہ اٹھاس لادہ باری طبیب تھا اور وہ خود اسکندر اعظم کا اتالیق تھا۔

۲۔ گرائف اخلاقیات ارسطو، جلد اول نمبر ج۔ (The Ethics of Aristotle)۔

ہے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ وہ کونسا علم ہے جو انسان کی برترین نیکی کے متعلق بحث کرتا ہے، اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ وہ علم الیاسات ہے کیونکہ انسان کی بھلائی یہ ہے کہ اس کے تمام قویٰ کو کامل ترقی اور قوت عمل حاصل ہو، اور افراد کے لیے اس کا حاصل کرنا اپنے رفقا کی شرکت کے بغیر یعنی "ملکت" کے بغیر ناممکن ہے اس لیے افراد کی بھلائی سلطنت کی بھلائی میں مضمر ہے مگر ملکت کی نسبت اس کا تصور "کافی بالذات" کا ہے، یعنی جو بھلائی اس کا غایت المرام ہے اس کے حصول کے لیے وہ کسی اور آخری وجود پر انحصار نہ رکھتی ہو۔ لہذا "سلطنت کا علم یعنی" سیاسیات" حاوی و تنظیمی علم ہے جو اپنے اندر اس علم کو لیے ہوئے ہے جس میں انسان کے متعلق من حیث الافراد بحث ہوتی ہے۔

پس تجریدی نقطہ نظر سے اخلاقیات سیاسیات کی زیر تقسیم ہے مگر اخلاقیات پر ارسطو نے جس طرح بحث کی ہے اس میں تجریدی و انتہائی فلسفے کا دخل اس درجہ نہیں ہے جس درجہ علی دانائی کا دخل ہے۔ اخلاق کے جس اصول کو اس نے علی التواتر پیش کیا ہے وہ عادات و اطوار کی انتہائی حدوں کے درمیان درجاتی حالت کا قرین عقل انتخاب یعنی خیر الامور وسطہا کا اصول ہے۔ اس اصول کے اطلاق میں انسان کی آزادانہ مرضی کا کامل ترین اعتراف مضمر تھا اور اس سے ارسطو اکثر اس جانب گیا ہے کہ سلطنت کی نسبت کافی بالذات ہونے کا جو وصف منسوب کیا جاتا ہے اسے افراد کے شعور ذات اور عقل ذہنی کی جانب منسوب کرے۔ پس اس طرح کم از کم عقلی نقطہ نظر سے اخلاقیات پر ایک آزاد علم کی نوعیت منقش ہو گئی تھی مگر ارسطو خود اس نکتے میں صاف نہیں ہے۔ وہ اکثر اخلاقیات کا حوالہ سیاسیات کی حیثیت سے دیتا ہے،

۱۔ ارسطو کے اخلاقیات کی دلپذیر تشریح کے لیے ڈانے کی کتاب تاریخ علم الیاسات (Histoire de la Science Politique) جلد اول صفحہ ۱۰۲ و ۱۰۳ دیکھنا چاہئے۔

باب

۵۳

بعض وقت اس سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے میز نہیں اور کم از کم ایک صورت میں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اخلاقیات کا ایک جداگانہ علم کی حیثیت سے حوالہ دیا ہے بلکہ ”سیاسیات“ میں اس سوال پر بار بار غور کرنے سے کہ آیا ایک اچھے شہری کی خوبی بھی وہی ہے جو ایک اچھے آدمی کی ہے، اس کا عدم یقین بھی روشن ہو جاتا ہے، بہت سی چیزیں و چنان کے بعد وہ جس نتیجے پر پہنچا ہے وہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ واقعی سلطنت میں اس کا جواب نفی میں ہے، مگر عینی یا کامل سلطنت میں اس کا جواب اثبات میں ہے۔ اس نتیجے کے ساتھ دوسری شہادتیں بھی ایسی ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارسطو کے ذہن میں سیاسیات کا تصور دہرا مفہوم رکھتا تھا، اولاً باتفاق افلاطون، اس کا مفہوم ایک خالص علم کا تھا جس کا تعلق انسان کی مجرد بھلائی اور مجرد اکمال مملکت سے تھا، ثانیاً اس کا مفہوم ایک عملی علم کا تھا جس میں واقعی نظم ہائے معاشرت کے اندر واقعاً انسان کے دستوری و قانونی تعلقات سے بحث ہوتی تھی، پس تخیل کی ترتیب میں سیاسیات اپنے اول الذکر مفہوم میں اخلاقیات اور ثانی الذکر مفہوم کے سیاسیات سے مقدم ہوگی یعنی خالص علم سیاست اس مجرد نظریے پر مشتمل ہوگا جس کے دو میز اطلاق اخلاقیات اور عملی علم سیاست ہوں گے۔

۱۔ ”سیاسیات“ (The Politics) جلد اول - جزو ۱ ص ۱۴۰ - ایک مختلف بحث - یہاں لفظ ”فرمت“ کے مفہوم استعمال نے اس جملے میں شک کی گنجائش پیدا کر دی ہے مقابلہ کیجئے؛ سیوسمہل تعلیق ۷۰۹ - (Sussemihl) -

۲۔ مقالہ سوم جزو ۱ ص ۱۰۵ (۱۰۸) مقالہ چہارم جزو ۲ ص ۱۲۰ (۱۲۲) مقالہ ہفتم جزو ۲ ص ۱۸۱ - (۸) -

۳۔ مقابلہ کیجئے ”اخلاقیات فوجاں“ (Machomachean Ethics) مقالہ

جزو ۸ - گرانٹ کا ماسیہ (حسب بالا) مقالہ دوم ۱۶۹ - ”خطابت“ (The Rhetoric) جلد اول باب ۴ میں ارسطو نے ”مملکت یا اس کے نظم و نسق سے متعلق“ کا فقرہ استعمال کیا ہے جو بہت ہی نمایاں ہے۔

بہر حال، اسی فلسفی کا خیال کچھ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے، مگر اس کے تصانیف جو ہم تک پہنچے ہیں ان میں اس نے اخلاقیات کی طرح سیاسیات پر بھی تقریباً مکمل بحث عملی پہلو سے کی ہے۔ پس اس نے خود اپنی تصنیف کے ماحصل کو پوری طرح سمجھا ہو یا نہ سمجھا ہو مگر دونوں علوم کی تفریق قطعی طور پر مکمل ہو گئی تھی۔ مجرد معنی سیاسیات جس میں افراد اور معاشری خوبی کے معیار مراد ف تھے، اس پر بہت کم توجہ ہوئی اور بعد کے خیالات پر اس کا اثر بہت کم پڑا۔ مگر عملی معاشری و سیاسی سرگرمی کے اشکال و حرکات کو وہ دقیق و بے رو رعایت تجربے کے تحت میں لایا ہے، اس سے اس بحث کے تصورات میں ایک خاص انفرادی شکل پیدا ہوئی ہے جو اپنا ۵۴ ایک مخصوص سانچہ اور اصطلاح رکھتی ہے اور اس کی یہ صفات کبھی اب زائل نہیں ہوں گی۔

اخلاقیات سے متعلق ارسطو کے تصانیف میں بہت سے اصول ایسے پائے جاتے ہیں جو سیاسیات کے حدود سے بہت ہی قریب واقع ہیں۔ انصاف کی تعریف دی گئی ہے اور اقساطی و قصاصی انصاف کا فرق (جس کا ذکر افلاطون پہلے ہی کر چکا تھا) پوری طرح واضح کیا گیا ہے بلکہ قانون کے ساتھ انصاف کے تعلق کی جانچ کی گئی ہے، اور فطری حق کو قانونی حق سے ممیز کیا گیا ہے۔ نصفت شعاری کی تعریف بھی صاف لفظوں میں یہ دی گئی ہے کہ وہ قانون کی اصلاح کرنے والی ہے مگر یہ اصول مملکت کی زندگی میں جس طرح عملاً عائد کئے جاتے ہیں، ان کی کامل و قطعی توضیح کتاب "سیاسیات" ہی میں ملتی ہے۔ اس کے آثار پائے جاتے ہیں کہ کتاب ابتدائو وسیع اور احسن التناوب ترتیب پر مشتمل تھی مگر کتاب جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس میں یہ ترتیب صاف و واضح ہونے سے بہت بعید ہے اور اس کی تحریر الجھی ہوئی اور ناقص ہے۔ اصل



بیب

تن میں ٹکراؤ، تضاد، ابہام اور صریحی غلطی بہ کثرت ہیں، غالباً اس نتیجے کا باعث صرف وہ اتفاقات و اعلاط ہی نہیں ہیں جو مسودے کے صدیوں تک نقل و درنقل کے باعث واقع ہوئے ہیں بلکہ اس کا باعث یہ بھی ہے کہ مصنف نے اس تصنیف پر آخری طور پر نظر ثانی نہیں کی تھی۔ ارسطو کے خیالات کے متحقق کرنے میں اس زمانے کے شارحین کے بڑے حصے ہوئے جو اس کی وجہ سے مزید اضافہ ہو گیا ہے۔ ان شارحین نے اس فلسفی کی تصنیف کو اس کے شایان شان بنانے کے قابل تعریف مقصد سے، اس میں ترمیمیں کی ہیں، اپنی خیال آرائی سے کام لیا ہے، عبارتوں کو ان کی جگہوں سے ہٹا دیا ہے، کہیں کچھ حذف کر دیا ہے، کہیں اضافہ کر دیا ہے اور یہ سب کچھ اس سرگرمی اور تنوع کے ساتھ عمل میں آیا ہے جس سے پڑھنے والے کے دل پر صرف مایوس کن ابتیری کا نقش قائم رہ جاتا ہے لیکن اس غائر ادارت کے بغیر یہ تصنیف جس حال میں ہے، وہ اپنی تمام خامیوں کے باوجود، علمی طباعی اور سیاسی دور رسی کی ایسی ہی موثر و مجسم ہے جیسے ڈیکن کا ٹوٹا ہوا مجسمہ سنگ تراش کی فن کاری کا اعلیٰ نمونہ پیش کرتا ہے۔

۵۵

علی گڑھ

## ۲۔ مملکت اور خاندان کی نوعیت

سیاسیات کے پہلے مقالے میں اس فلسفی نے مملکت کے اساسی خصوصیات

لے۔ ادارتی ترمیم کی سب سے زیادہ تکیف وہ صورت قطعاً، ابواب اور مقالات کا رد و بدل ہے۔ سیاسیات کے جو عالمانہ نسخے مرتب ہوئے ان میں سے کسی ایک سے نائڈ کا حوالہ درست نہ ہو گا۔ پس دنیا کے سامنے یہ کتاب تین مختلف ترتیبوں کے ساتھ پیش ہے (ان کے باہمی عیب و صواب پر لحاظ رکھنے بغیر میں نے جوڈت کی سیاسیات ارسطو (The Politics of Aristotle) مطبوعہ آکسفورڈ مسئلہ کی پیروی کی ہے اور تمام حوالے اسی کے مطابق دیے گئے ہیں۔

میان کیے ہیں۔ مملکت ایک اتحاد اور بنی نوع انسان کا اتحاد ہے اور بنی نوع انسان کے اتحاد کی اعلیٰ ترین ہیئت ہے۔ زمانے کے اعتبار سے خاندان اور دیہات اس سے مقدم ہیں، مگر تصور کی ترتیب میں سلطنت ان دونوں سے مقدم ہے۔ خاندان کا سرچشمہ یہ ہے کہ نسل کی ترقی کے لیے مرد و عورت اور ماں و باپ کے ہیا کرنے کے لیے آقا و غلام متحد ہو جاتے ہیں۔ دیہات کی اصل یہ ہے کہ خاندان اپنی ضرورتوں کو بہتر طریق سے پوری کرنے کے لیے متحد ہو جاتے ہیں۔ سلطنت اس طرح پیدا ہوتی ہے کہ اتنی وسعت و نوعیت کے دیہات آپس میں متحد ہو جاتے ہیں جن کا اتحاد کافی بالذات ہو جائے۔ یہ آخری و مکمل اتحاد ہے۔ اس کی ابتدا زندگی کی لازمی ضرورتوں سے ہوتی ہے مگر اس کا وجود مکمل زندگی کے لیے قائم رہتا ہے بلکہ اور چونکہ ۵۶ افراد مملکت ہی کے اندر اپنی ہستی کی غرض کو پورا کر سکتے یعنی مکمل زندگی بسر کر سکتے ہیں اس لیے ارسطو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ انسان ایک سیاسی حیوان ہے۔ اس مسئلے میں اس قسم کی بحث کی گنجائش نہیں رہتی جو بعد کے نظریہ سیاسہ میں پیدا ہوئی ہے، یعنی حالت فطری کا نظریہ جس میں افراد اپنے بنی نوع سے بالکل علیحدہ خوش و خرم زندگی بسر کرتے ہیں۔ وہ جاندار جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ نہیں رہ سکتا یا جسے اس کی ضرورت نہیں ہے اس کی نسبت ارسطو یہ کہتا ہے کہ یا وہ حیوان ہے یا خدا ہے، انسانی مظاہر کے فلسفے میں اسی قسم کے جانداروں پر غور کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۔ ارسطو کے مشہور مقولے میں کہ ”آغاز زندگی بسر کرنے کے لیے مگر قیام عمدہ زندگی بسر کرنے کے لیے“ جو مفہوم داخل ہے، اس کا اظہار محض ترجمے سے نہیں ہو سکتا ہے۔  
 ۲۔ انسان فطرۃً ایک سیاسی ہستی ہے جیسا کہ ارسطو نے تشریح کی ہے یہاں فطرت کے معنی اس حالت کے ہیں جس میں تمام قوی پوری طرح ترقی کر گئے ہوں جہاں ہر شے اپنے صحیح مقصد کو پورا کرتی ہو۔ ارسطو کبھی کبھی ”فطرت“ کا لفظ ابتدائی یا غیر ترقی یافتہ حالت کے مفہوم میں بھی استعمال کرتا ہے۔

لیکن مملکت کی حقیقی نوعیت میں اس کا یہ تصور اتحاد کی ان کمتر بلین  
 صورتوں کی تحقیقات کا مانع نہیں ہے جو انسان میں شائع ہیں، تاہم اعتبار  
 سے شہر (مملکت) کے وجود میں آنے سے قبل وہ حالات رائج تھے جن میں  
 خاندان بزرگ خاندان کے زیر حکومت عام طور پر ہوا کرتا تھا، قدیم ترین  
 شاہی حکومتوں کی توضیح اس نظر میں ملتی ہے کیونکہ زمانہ اوائل کے  
 بادشاہ محض رواج کے ذریعے سے بزرگ خاندان کے اقتدار پر قابض ہوتے  
 تھے مگر اسطو اس امر پر زور دیتا ہے کہ سلطنت کے ساتھ خاندان کے اس  
 تاریخی تعلق سے یہ نہ ہونا چاہیے کہ ان دونوں کے منطقی تصور کی نسبت  
 ہمارے تصور کو مسخ کر دیا جائے۔ اسطو نے اخطا طون پر جو بے شمار ایذا  
 کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ اخطا طون نے مملکت کو صرف اس طرح  
 دکھایا ہے گویا وہ ایک بڑا خاندان ہے اور مملکت کا حکمران واقعاً اس  
 خاندان کا بزرگ خاندان ہے۔ اسطو اس قسم کے تصور کو باطل قرار دیتا  
 ہے۔ سلطنت اور خاندان کا فرق نہ صرف درجے کے اعتبار سے ہے بلکہ نوع کے  
 اعتبار سے بھی ہے۔ اسے ثابت کرنے کے لیے اسطو خاندان کے نہایت  
 وسیع و جامع تجربے کی بحث میں پڑ گیا ہے اور اسی سلسلے میں اقتصادیات  
 کے متعدد اساسی مسائل کے متعلق اس فلسفی کے خیالات ثبت ہو گئے ہیں۔  
 مختصراً اس کی خاص دلیل حسب ذیل ہے :- خاندان ایک فرد پر  
 مشتمل ہوتا ہے، جو اپنے بیوی بچوں اور املاک پر اقتدار رکھتا ہے،  
 املاک میں غلام بھی شامل ہوتے ہیں۔ ان تینوں اجزاء کے ساتھ خاندان کے  
 سرگروہ کا تعلق یکساں نہیں ہوتا بلکہ مختلف ہوتا ہے۔ بیوی پر اس کی حکومت  
 ایک مطلق العنان فرمانروا کی سی نہیں ہوتی بلکہ ایک آئینی شیر کی سی  
 ہوتی ہے۔ بچوں پر اس کی حکمرانی ایک مطلق العنان فرمانروا کی طرح نہیں  
 بلکہ ایک ایسے بادشاہ کی طرح ہوتی ہے جو اپنے نفع کے بجائے ان کے

نفع پر زیادہ نظر رکھتا ہے۔ اٹاک جس میں غلام اور سب کچھ شامل ہوتا ہے،  
 ان پر وہ خاص اپنے نفع کے لیے پوری مطلق الغنائی کے ساتھ حکومت کرتا ہے۔  
 سرگرم و خاندان کے اپنے تابع اجزاء کے ساتھ اسی متنوع تعلق میں خاندان  
 اور مملکت کا حقیقی اقتدار مضمر ہے کیونکہ ارسطو کی رائے کے بموجب مملکت میں  
 حکمران کا تعلق ہر شہری کے ساتھ بالکل یکساں ہوتا ہے۔

یہ دلیل فی نفسہ کچھ زیادہ دلنشین نہیں ہے، اصول اولین میں جو فرق  
 قائم کیا گیا تھا، اس کے زور میں اس سے کچھ اضافہ نہیں ہوتا یعنی یہ کہ خاندان  
 زندگی کی طبعی ضرورتوں کی غرض سے قائم ہوتا ہے اور سلطنت، اخلاقی و فہمی  
 ضرورتوں کے لیے ہوتی ہے مگر خاندان کے مختلف اجزاء کی نوعیت اور ان کے  
 فرائض پر جو تفصیلی بحث کی گئی ہے اس میں بہت سی ایسی باتیں شامل ہیں جو  
 معاشری و اقتصادی تاریخ و نظریے میں اعلیٰ اہمیت رکھتی ہیں۔ ابتدا ہی میں  
 ارسطو کو یہ ضرورت لاحق ہوئی ہے کہ غلامی کے لیے کوئی عقلی وجہ جو از قائم  
 کرے۔ اس نے خاندان کا جس طرح تجزیہ کیا ہے اس کے طبعی اجزاء میں غلام  
 بھی ایک جزو ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بعض اشخاص کا دعویٰ یہ ہے کہ غلام اور  
 آزاد شخص کا فرق صرف قانونی فرق ہے، فطری فرق نہیں ہے، اور اس کی  
 بنا عدل و انصاف پر نہیں بلکہ ظلم و زیادتی پر ہے۔ اس دعوے کا جواب  
 دینے کے لیے اس نے اس ادارے کے متعلق جو علمی بحث کی ہے وہ اس  
 موضوع پر تمام علم ادب میں جو اس وقت موجود ہے سب سے پہلی بحث  
 ہے۔ وہ یہ مانتا ہے کہ آقا اور غلام کا تعلق قرین عقل ہے مگر صرف اس صورت  
 میں کہ وہ فطرت کے کسی ہمہ گیر اصول کے موافق ہو یہ اصول وہ ہے جس کا  
 اقتضایہ ہے کہ کسی انسانی غرض کے حصول کے لیے امر و اطاعت کو متحد  
 کیا جائے۔ ان دونوں فرائض کی قابلیت کے متعلق انسانوں میں ایک  
 دوسرے سے فرق ہوتا ہے۔ ایسے لوگ بھی ہیں جن کا کمال عقل امر و ہدایت

کے لیے موزوں بنا رہتا ہے۔ اور ایسے لوگ بھی ہیں جن کا نقص کمال نہیں صرف اطاعت اور بجا آوری احکام کے لائق رکھتا ہے۔ اول الذکر فطرت کی رو سے آقا ہیں اور ثانی الذکر فطرت کی رو سے غلام ہیں، اول الذکر کی خاص خصوصیت ذہنی قوت ہے اور ثانی الذکر کی خصوصیت جسمانی قوت ہے۔ خاندان جن اغراض کے لیے ہوتا ہے ان کے پورا کرنے کے لیے ان دونوں قوتوں کا اتحاد شرط لازمی ہے۔ لہذا فطرت کے مطابق ہے۔ ارسطو اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ دفاعی ادارہ غلامی اس عقلی بنیاد سے موافقت نہیں رکھتا۔ وہ اسے تسلیم کرتا ہے کہ بہت سے غلام ذہانت میں اپنے آقاؤں سے بالاتر ہوتے ہیں، لیکن اس سے استدلال پر اثر نہیں پڑتا، یہ کم و بیش اتفاقی امر ہے اور ارسطو کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی صاف و صریح بیرونی علامت ایسی نہیں ہے جس سے فطری غلام کو فطری آقا سے ممیز کیا جاسکے۔ ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ جنگ میں قیدیوں کے غلام بنانے کا عام رواج اسی حد تک حق بجانب ہو سکتا ہے جس حد تک کہ جنگ کی کامیابی کو فاتحین کی اعلیٰ آئینی قابلیت کی شہادت قرار دیا جائے مگر اس بحث پر رائے قائم کرنے کے لیے بہت سی شرطیں لگی ہوئی ہیں۔ آخر میں جس اصول کو وہ بیان کرتا ہے وہ یونانی کے اس کثیر الشیوع احساس کی منطقی بنیاد ہے کہ یونانیوں کو صرف غیر اقوام لوگوں کو غلامی میں رکھنا چاہئے کیونکہ یونانی مسلمات میں ایک اولین و ہمہ گیر مسئلہ یہ بھی تھا کہ یونانی اپنی قابلیت کے اعتبار سے اجانب پر فطرۃً فوقیت رکھتے ہیں۔

پس اپنے جاندار اجزاء (عناصر) کے اعتبار سے خاندان کی تنظیم عقلی قابلیت کے مدارج کے اعتبار سے ہوتی ہے یہ قابلیت مرد کی بہ نسبت عورت میں کم درجے پر ہوتی ہے اور بچے میں نسبت کم تر ترقی یافتہ ہوتی ہے۔

۱۔ مقابلہ کیلئے افلاطون، مہوڑ جلد ۲، صفحہ ۲۶۹، ارسطو، سیاسیات، مقالہ اول، جلد ۲، صفحہ ۶، مقالہ ہفتم، جزو ہفتم، صفحہ ۳۔

غلام میں اس کا وجود مطلق نہیں ہوتا۔ اس طرح پوری حکم کے تین انواع پیدا ہوتے ہیں، اور تمام انواع کل خاندان کی اعلیٰ سے اعلیٰ ہیئت کے حصول کے لیے کام کرتے ہیں۔ خاندان کے غیر جائیداد مقبوضات کے لیے باب کے حکم مطلق کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ اگر سٹون نے شخصی ملک کے جو اذیتھے اصول کو بلا امتحان قبول کر لیا ہے البتہ ان کے حصول کے طریقوں کے متعلق اسے بہت کچھ سوچنے کی گنجائش مل جاتی ہے، اور اسی بحث میں اس نے علم الاقتصاد کے بہت سے مانوس عام مسائل کو ترقی دی ہے۔ اس کے نزدیک دولت کا پیدا کرنا کوئی اعلیٰ فلسفیانہ اہمیت نہیں رکھتا۔ وہ اسے کم و بیش ایک ناگوار ضرورت سمجھتا ہے جو بقائے حیات کے لیے عائد ہو جاتی ہے، اور اس لیے یہ بھی خاندان کے فرائض میں داخل ہے مگر اس کے تمام فرائض میں سب سے کمترین فرض ہے۔ اس نقطہ نظر سے وہ حصول دولت کے فطری و غیر فطری نقطہ نظر میں امتیاز قائم کرتا ہے۔ فطری طریق وہ ہیں جن کے وسیلے سے محض ماحیاج ہیا کیا جائے اور صرف یہی طریق صحیح علم الاقتصاد کی حد میں آتا ہے۔ ان طریقوں میں میوشوں کی نسل افزائی، زراعت و صید، اقلنی داخل ہیں مگر صید اقلنی ادنیٰ درجے میں شامل ہے، ان کے علاوہ ماہی گیری، بری جانوروں کا شکار، اور سب سے زیادہ عجیب بات یہ ہے کہ رہزنی بھی اس میں شامل ہے۔ یہ حصول دولت کے طبیعی طریقے وہ ہیں جن کا مقصد محض زندگی کا قائم رکھنا نہیں بلکہ بے اندازہ دولت جمع کرنا ہوتا ہے۔ یہ طریقے ایک جداگانہ علم کے تحت میں آتے ہیں جس کا نام ”زر کشی“ رکھا گیا ہے۔ ان طریقوں میں سے تجارت خواہ تبادلے کی قسم سے ہو یا فروخت نقدی کی قسم سے ہو، جب محض ضروریات زندگی کے

لے۔ خاندان کے انتظام کا مقصد ارکان خاندان کو دولت مزبور بنانے سے زیادہ یہ ہے کہ وہ نیکو کار بنیں۔

مقالہ اول جزو ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸

ہمیا کرنے کی غرض سے کی جائے نہ کہ خود تجارت کی غرض سے، تو وہ فطری طریق میں داخل ہے، لیکن تبادلے کی سہولت کی وجہ سے روپے کے استعمال کے باعث لوگ خود روپے کو تجارت کا مقصد سمجھنے لگے ہیں، اور اس سے دوسری خرابیوں کے ساتھ سود پر روپے کے قرض دینے کی خرابی بھی پیدا ہو گئی ہے۔ اس طریق میں روپے سے ضروریات زندگی کے ہمیا کرنے کے بجائے اس سے یہ کام لیا جاتا ہے کہ وہ خود روپیہ پیدا کرے۔ پس حصول دولت کا یہ طریق کسی قسم کا منطقی جو از نہیں رکھتا اور اس لیے اسطو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ بالکل غیر فطری ہے۔

اقتصادیات کی یہ بحث جس طرح اپنی قوی خصوصیتوں کی وجہ سے نمایاں ہے اسی طرح اپنے کمزور پہلوؤں کی وجہ سے بھی انگشت نما ہے۔ وہ دقیقہ رس تجزیاتی ملکہ جو اسطو کی خصوصیت خاص ہے، اس سے حل طلب سوالات کے قائم کرنے میں نہایت اعلیٰ نتائج مرتب ہوتے ہیں، پیداوار اور تبادلے کے ابتدائی خیالات کو بہت اچھی طرح ظاہر کیا گیا ہے۔ قدر مستعمل اور قدر مبادلہ کے فرق کو اسطو نے صاف طور پر واضح کیا ہے، اور روپے کے اولین مصرف کو جس وضوح سے اسطو نے بیان کیا ہے کسی دوسرے نے بیان نہیں کیا ہے مگر سرمایے کا خیال قایم کرنے میں وہ بالکل ناکام رہا ہے اور اس لیے سود کے نہایت ہی قدیم و محال تصور سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اس موقع پر اس کی نمایاں کمزوری اور رہزنی کو حصول دولت کے معمولی طریقوں میں شامل کرنے کا اور بھی زیادہ عجوبہ نقطہ نظر ان دونوں کا آخری پتہ اسی ابہام میں چلتا ہے جو اسطو کو فطرت کے تصور کی نسبت تھا۔ سیاسی نظریے کی تمام تاریخ میں یہ اصطلاح (فطرت) فلسفیوں کے لیے سنگ راہ ثابت ہوتی رہی ہے۔ لیکن اسطو نے سیاسیات کے شروع میں اس لفظ کے

ایک صاف اور غیر متعلق سے قرار دیے ہیں۔ یعنی یہ تمام صلاحیتوں کی کامل ترقی کی حالت ہے۔ لیکن یہاں مقالہ اول کے آخر میں اس نے اسے (فطرت کو) یہ ظاہر کیا ہے کہ یہ ایک ابتدائی اور غیر ترقی یافتہ حالت ہے۔ ایک جگہ انسان فطرۃً سیاسی ہے کیونکہ سلطنت پوری ترقی یافتہ انسانیت کی خصوصیت ہے دوسری جگہ رہزنی حصول دولت کا فطری ذریعہ ہے کیونکہ یہ غیر ترقی یافتہ انسان کا طریق عمل ہے اور سود کا لینا اس وجہ سے فطرت کے مطابق نہیں ہے کہ بظاہر یہ غیر ترقی یافتہ انسان میں نہیں پایا جاتا ہے۔

### ۳۔ مملکت کی تنظیم دستور اساسی شہریت حکومت

ارسطو نے پہلے دستور اساسی پر علم سیاسیات کے صحیح اصول کے مطابق تنقید کی ہے۔ عام اس سے کہ یہ دستور نظری حیثیت رکھتے ہیں یا فی الواقع موجود ہیں۔ وہ صرف اس امر کا لحاظ کرتا ہے کہ آیا ان دستوروں کو اپنی کسی خوبی کے باعث شہرت حاصل ہے یا نہیں؟ ”سیاسیات“ کے دوسرے مقالے میں اسپارٹا، کریٹ اور قرطاج کے دساتیر سلطنت اور ریپوبلیکس فیلیس اور سولن وغیرہ کے ایسے ممتاز ارباب نظر کے واقعی یا مجوزہ قوانین کا بیان دیا گیا ہے اور ان کے نہایت ہی نمایاں خصوصیات پر رائے ظاہر کی گئی ہے مگر اس مقالے کا پہلا حصہ افلاطون کے ان خیالات کی تنقید اور بسا اوقات صریح نا داجب تنقید کے لیے وقف ہے جو ”مملکت“ اور ”قوانین“ میں موجود ہیں۔ ارسطو کے نقطہ نظر اور اس کے اختیار کردہ طریقے کے بموجب یہ کچھ ایسا دشوار کام نہیں ہے کہ افلاطون کے نظریات میں متعدد دیکھ وریاں ظاہر ہو جائیں مگر غالباً اس ناقد کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیت اس کا وہ حلقہ ہے جو اس نے اتمائیت



کی فلسفیانہ تائیدوں پر کیا ہے۔ ارسطو یہ مانتا ہے کہ ملکیت کا کوئی تصور ہوا میں اتحاد اساسی اہمیت رکھتا ہے مگر افلاطون نے ان کے حصول کے لیے جن ذرائع کی وکالت کی ہے ان کی نسبت ارسطو کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ وہ حصول مقصد کے لیے ہلک ہیں مثلاً یہ کہ افلاطون کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص خود اپنے بچوں کو نہ جانتا ہو گا تو وہ ملکیت کے تمام بچوں سے یکساں طور پر بہت محبت رکھے گا۔ ارسطو اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محبت کی باری بنیاد ہی شخصی ملک ہے، اگر افلاطون کے اصول پر عمل کیا جائے گا تو اس کا نتیجہ یہ نہیں ہو گا کہ سب کے بچوں سے لوگ محبت کرنے لگیں بلکہ یہ کہ کسی بچے سے محبت نہیں رہے گی۔ نیز ملک کی شمولیت سے جس درجہ ہمنوائی کی توقع ہو سکتی ہے وہ اس سے کم ہو گی جو شخصی ملک کے تحت ہو گی۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ جو لوگ مشترک اغراض رکھتے ہیں ان میں جس قدر تنازعہ برپا ہوتے ہیں ان کی کثرت و پریشانی مشہور ہے، اور ذاتی ملک کے بغیر ان قابل قدر معاشری روابط کے قائم کرنے کا کوئی موقع ہی باقی نہ رہے گا جو اظہار فراخ دلی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جس کی نسبت عام مقولہ یہ ہے کہ دوستوں کے درمیان تمام چیزیں مشترک ہیں بحقیقت یہ ہے کہ افلاطون کی دلیل اس اتحاد کے غلط تصور سے باطل ہو گئی ہے جو ملکیت کے لیے لازمی ہے۔ یہ ایسا اتحاد نہیں ہے جو افراد کے اختلافات (تنوعات) کے محو کر دینے پر مشتمل ہو۔ اس قسم کا تصور ملکیت کے تخیل کے لیے ہلک ہے جس طرح کہ موسیقی کے سروں میں کامل یکساں ہم آہنگی کے تصور کے لیے ہلک ہے۔ سلطنت کا اتحاد وہ ہے جو ان افراد کے تعلقات کی مناسب تنظیم سے پیدا ہوتا ہے جو حاکم و محکوم کے دو علیحدہ طبقوں پر مشتمل ہے۔ اس نقطہ نظر سے آگے بڑھ کر ارسطو دستور کی تعلقات کے ریجابی

۱۔ افلاطون اور ارسطو دونوں نے معاشری حکوماری کی حیثیت سے دوستی کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے۔ مقابلہ کیجئے حسب بلا ص ۴۰۴۔

بیان کی طرف متوجہ ہو رہے۔ مملکت پر جب مردخی حیثیت سے غور کیا جائے تو وہ شہریوں کا ایک مجموعہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شہری کسے کہتے ہیں؟ اس سوال کا جواب ابتدائی تاریخی واقعات اور خالص یونانی مثالوں کی بنیاد پر دیا گیا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ شہری وہ ہے جو جو ری (Juror) یا واضح قوانین کے فرائض میں شرکت کرتا ہو خواہ ایک کے فرض میں یا دونوں کے فرض میں۔ بالفاظ دیگر یہ کہ شہریت کا اظہار صرف سیاسی حقوق کے انتفاع سے ہوتا ہے اور مملکت ان اشخاص کا ایک مجموعہ ہے جو ان حقوق کو عمل میں لاتے ہوں۔ قوم و ملت کا جو حصہ اس قسم کے حقوق نہ رکھتا ہو وہ صحیح سیاسیات کے ذیل میں نہیں آتا، مگر ارسطو نے اس کے بعد مزید سوال یہ اٹھایا ہے کہ شہری کیسے ہونا چاہئے؟ خاص کر یہ کہ اہل حرفہ اور مزدور اس طبقے میں شامل ہونے کے لیے موزوں ہیں یا نہیں؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ شہریت کا پہلا وصف یہ ہے کہ اس میں حکومت اور حکومت دونوں کی قابلیت ہو۔ اور اس دو گونہ قابلیت کا حاصل کرنا لابدی ہے مگر جن لوگوں کو بسراوقات کے لیے مزدوری کرنا پڑے وہ دوسروں کے احکام کے اس درجہ تابع ہیں کہ وہ کاغذی کی قابلیت خود اپنے میں نہیں پیدا کر سکتے۔ سیاسی فرائض کی حسب خواہ بجا آوری کے لیے ضروریات زندگی کے تعلق سے آزادی لابدی ہے۔ درحقیقت مملکت کے وجود کے لیے کام کرنے والے طبقات لازمی ہیں مگر اس سے وہ شہری نہیں بن جاتے۔ مثلاً یہ لوگ متحد مملکتوں میں شہریت کے اندر داخل کر لیے گئے ہیں، مگر بحیال ارسطو یہ حق بہ جانب صرف اس وجہ سے ہے کہ موزوں لوگوں کی قابل افسوس کمی ہے۔ پس جس مملکت پر فلسفی کو غور کرنا ہے وہ مصرحہ بالا شہریوں کی سی

۱۔ در مقالہ سوم۔

۲۔ مقالہ سوم جز ص ۲۵۔

۳۔ مقالہ دوم جز (۲)۔

باب

خود کفیل جماعت پر مشتمل ہے۔ اقتدار کا ہر عام نظم جس کے توسط سے مملکت کے فرائض انجام پاتے ہیں، وہی دستور اساسی ہے۔ دستور کے اندر حکومت کے مختلف اعضا کی تعداد ان کے تعلقات باہمی ان کے وسائل انتظام کے طریقے اور خاص کر اعلیٰ یا ذی اقتدار قوت کے محل و مقام کا تعین کیا جاتا ہے۔ اسی آخری لفظ پر دو سائیر کے اختلاف مبنی ہیں کیونکہ حکمران جماعت ہی صاحب اقتدار اعلیٰ ہے اور دستور مملکت جیسا کچھ بھی ہو اسے وہی بناتی ہے۔ لہذا جہاں قوم حکمران جماعت ہوتی ہے وہاں دستور مملکت عمومی ہوتا ہے اور جہاں چند اشخاص حکومت کرتے ہیں، وہاں دستور مملکت عدیدی ہوتا ہے۔

جب مملکت کا تعین ذاتی بدلتا ہے تو اس کے معین کرنے میں اسطو دستور اساسی کے اسی تصور کو کام میں لاتا ہے۔ یونانی حکومتوں نے قرضوں کو اس بنا پر منسوخ کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ قرضے مملکت کی طرف سے نہیں لیے گئے تھے بلکہ جماعت عدیدی یا مطلق الخان حکمران نے لیے تھے، منطبق ازمنہ قدیمہ یا حالک یورپ ہی تک نہیں رہی ہے۔ یہ فلسفی یہ سوال کرتا ہے کہ مملکت کا جو ہر اصل کیا ہے۔ اور کب یہ فی نفسہ بدل جاتا اور شے دیگر ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ مملکت کا جو ہر اصل دستور سلطنت ہے اور مملکت کا تعین ذاتی اس وقت تبدیل ہوتا ہے جب مملکت بدل جاتی ہے مثلاً جب وہ عمومی سے بدل کر عدیدیت یا جباریت ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کے بعد ہی جلدی سے وہ یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ مملکت جب اپنا دستور مملکت بدل دے تو وہ اقرار ناموں کو پورا کرے یا نہ کرے۔ یہ بغایت کمزور نتیجہ

۱۔ مقالہ چہارم جزا (۱۰)۔

۲۔ اسطو کہتا ہے ”اعلیٰ قوت“ مگر بظاہر اس کا یہ منشا نہیں معلوم ہوتا جو آجکل کے لوگوں کے دلوں میں اس کے لفظی ترجمے سے پیدا ہو گا کہ ”ہر کہیں حکومت کے اقتدار اعلیٰ حاصل ہے“

یہ ان کو کہتا ہے خاص کر اس وجہ سے کہ "سیاسیات" میں اس معاملے پر مزید بحث نہیں کی گئی ہے۔ اسطو نے مملکت اور دستور اساسی کو جس طرح ایک قرار دیا ہے اس کا بدیہی حاصل بھی ہو گا کہ (مثلاً) عمومیت ان اقرار ناموں کی فائدہ دار نہیں ہے جو اس مطلق الدنان حکمران نے کئے ہوں جسے اس عمومیت نے خارج کر دیا ہو یا تو اس موقع پر دستور اساسی سے اسطو کا منشا اس لئے کچھ زیادہ ہے جو اس نے اس اصطلاح کی تعریف میں بیان کیا ہے یا یہ کہ معاہدات کی ضوخی کی پسندیدگی اپنے سر نہ لینے کے خیال سے اس نے قصداً اس منطقی تضاد سے گریز کیا ہے۔

سلطنت اور مذکورہ بالا دستور اساسی کی نوعیت سے یہ فلسفی حکومت کی متبادل یا طبعی تنظیم کا ایک نتیجہ اخذ کرتا ہے۔ مملکت اگرچہ باہمی مدد کی یا لارادہ تلاش کے بجائے زیادہ تر انسان کے اپنے بنی نوع سے متحد ہونے کی جلی تحریک سے پیدا ہوتی ہے تاہم سیاسی تنظیم سے جو قواعد بروئے کار آتے ہیں، وہ معاشری رابطے کے قائم رکھنے میں بہت بڑا اثر رکھتے ہیں۔ بس یہ قواعد تمام شہریوں کے لیے یکساں یا مشترک ہونا چاہئیں۔ ہر ایک کی حکومت یا محکومیت کی قابلیت سے سب کو یکساں نفع پہنچنا چاہئے۔ لہذا دستور اساسی عہد سے کی خدمت کے لیے ایسا انتظام کرے کہ ہر شہری کو باری باری سے موقع ملے۔ جہاں مملکت واقعی مساوات رکھنے والے کی ایک مجلس ہو وہاں تو کم از کم ایسا ہونا ضروری ہے۔ لیکن سلسلہ بیان میں یہ فلسفی یہ ظاہر کرتا ہے کہ واقعی عمل اس سے بالکل مختلف ہے کیونکہ سرکاری خدمات کے معاوضوں کی خود غرضانہ طبع کی وجہ سے لوگ عہدوں کی ایسی منکر میں پڑ جاتے ہیں اور ان سے ایسا چمٹ جاتے ہیں، گویا ان کی زندگی کا انحصار انھیں عہدوں پر ہے۔

۱۔ یہ ایک قسری صورت، جو کتاب "سیاسیات" کے بارے میں ہمیشہ فرس کی جاتی ہے یہ کہ اہل تن خراب یا "قص" ہو گیا ہے گراں ٹکڑے میں اس کا کہیں اظہار نہیں ہوتا۔ مقالہ سوم باب سوم صفحہ ۹۔

۲۔ مقالہ سوم (جوز ۶۷-۱۰)۔

## ۴۔ ذمی اقتدار قوت

جب یہ خیال کیا جائے کہ مملکت کے جو ہر اصلیکہ کا اظہار دستور اساسی کی شکل میں ہوگا اور دستور کی اہم خصوصیت اعلیٰ یا ذمی اقتدار قوت ہوگی تو یہ سوال فوراً ہی پیدا ہو جاتا ہے کہ اس اقتدار اعلیٰ کے محل و مقام کا تعین کس عقلی بنیاد پر کیا جائے؟ ارسطو یہ اشارہ کرتا ہے کہ جو لوگ محض تعداد کے اصول کے طرفدار ہیں، اور جو دولت و ذہانت کے طرفدار ہیں ان دونوں کے درمیان اختلاف خصوصیت کے ساتھ شدید ہے۔ اول الذکر عمومیت کی حمایت کرتے ہوئے یہ دعوے کرتے ہیں کہ وہ تمام اشخاص جو آزادی کے اعتبار سے مساوی ہیں انہیں سیاسی اختیار میں مساوی تسلیم کرنا چاہئے۔ اور اس لیے اقتدار اعلیٰ شہریوں کی عام جماعت کے اندر مرکوز ہونا چاہئے۔ ان کے برخلاف جو لوگ عدیدیت کے حامی ہیں وہ یہ حجت لاتے ہیں کہ دولت و ذہانت یا نسب کی فوقیت کے ساتھ اقتدار کی نوعیت بھی لازم ہونا چاہئے اور اس لیے اعلیٰ اقتدار چند افراد کے اندر مرکوز ہونا چاہئے۔ ارسطو یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں دلیلیں صحیح معیار سے ہٹی ہوئی ہیں یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم مملکت کی قومیت و غایت کے صحیح تصور پر پہنچ جائیں۔ مملکت محض حصول دولت یا بقاء حیات یا بین الاقوامی مخالفے کی طرح معاہد فریقوں کے معینہ سیاسی و تجارتی مقاصد کے ترقی دینے کی انجمن نہیں ہے، مملکت کی غایت یہ نہیں ہے کہ چند اشخاص کی ایک مشترک جائے اقامت ہو اور وہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے سے باز رہیں، اور عاۃً ایک دوسرے سے غلاما رکھیں۔ مملکت اپنے اندر ان مقاصد اور دوسرے مقاصد کی انجمنوں کو لیے رہتی تھی مگر ان انجمنوں کی بنیاد وستی پر ہوتی ہے اور ان کی نظر صرف

اس پر ہوتی ہے کہ باہم مل کر رہیں۔ اس کے برخلاف مملکت کا مقصد  
 ہے عمرگی کے ساتھ رہنا یعنی خوشحالی و شرافت کے ساتھ زندگی بسر کرنا  
 مملکت محض زندگی گزارنے کی انجمن نہیں ہے بلکہ شریفانہ کاموں کی  
 انجمن ہے۔

اس نقطہ نظر سے سیاسی اختیار میں زیادہ حصہ ان لوگوں کو ملنا  
 چاہئے جن سے کامل زندگی میں سب سے زیادہ مدد ملتی ہو۔ آزادی یا نسب  
 یا دولت کے بجائے نیکو کاری کو خاص کر اس کی اس نوع کو جسے انصاف  
 کہتے ہیں مہیا کر دینا چاہئے۔ پس اب سوال یہ ہے کہ اقتدار اعلیٰ عامۃ الناس  
 کو سپرد ہونا چاہئے یا کسی محدود طبقے کو یا کسی فرد واحد کو؟ اگر سطور اس کا  
 یہ جواب دیتا ہے کہ اولاً و اقداً عامۃ الناس کو۔ کیونکہ تمام قوم کی مجموعی  
 نیکو کاری کسی خاص فرد کی نیکو کاری سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے درحقیقت  
 دولت کے اصول کے سختی کے ساتھ عائد کرنے سے بھی یہی جواب پیدا  
 ہوگا کیونکہ کل قوم اپنے کسی جزو سے زیادہ دو لگمتند ہوگی مگر اس طرح  
 عامۃ الناس کے اقتدار اعلیٰ کا جو تصور قائم کیا گیا ہے وہ ایک اہم قید  
 کے تابع ہے۔

عہدیت اور عمومیت کے متعلق یونانی سیاسیات کے اختلاف آرام  
 کی تہ میں یہ خیال واقع تھا کہ کسی خاص جماعت میں ”قوم“ اور ”معدودہ“  
 سے فی الواقع دو مختلف سلطنتیں بنتی تھیں اور ان میں سے ایک یا دوسرے

۱۔ مقالہ سوم جزو ۹۔

۲۔ ”نیکو کاری“ کو ہمیشہ اس کے قدیم فلسفیانہ معنی میں سمجھنا چاہئے۔ اس میں قطعی اخلاقی  
 خوبی کے سوا اور بھی بہت کچھ شامل ہے۔ یونانی تصور کے اعتبار سے غالباً ”قابلیت“  
 زیادہ قریب المفہوم لفظ ہوگا اگرچہ اس میں یہ نقص ہے کہ اس کے اندر کسی قسم کا  
 اخلاقی وصف شامل نہیں ہے لیکن رواجاً اس لفظ کا ترجمہ نیکو کاری ہوتا رہا ہے۔ میں ہر جگہ  
 اس کتاب میں ہی ترجمہ کروں گا۔ احتیاطاً یہاں اس کا ذکر کر دیا گیا۔

باب

فریق کے اقتدار حاصل کرنے سے ایک مملکت بنتی اور دوسری بگڑتی تھی جس قسم کا تصادم برپا تھا، ان کے واقعات سے یہ خیال بہت ہی بجا و درست معلوم ہوتا ہے۔ اکثر صورتوں میں غوثی فتنہ دی کے معنی یہ ہوتے تھے کہ عسید ہی واقعتاً قوم سے خارج کر دیے جائیں۔ اور عسیدی فتنہ دی کے معنی یہ ہوتے تھے کہ عامہ قوم کو تمام سیاسی حقوق (اور اس طرح اس کے لئے تعریف کردہ مفہوم میں مملکت) سے خارج کر دیا جائے۔ مملکت کے تعین ذاتی کے متعلق اس کے متعلق کی بحث کی ناقابل اطمینان نوعیت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ عام تصور کو قبول کر لینے کے لیے کس قدر آمادہ تھا اور اقتدار اعلیٰ کو قوم کے غالب حصے میں مرکوز سمجھتا تھا مگر زیادہ عام طور پر اس کا خیال یہ ہے کہ ذی اختیار قوت انتظامی حکمران جماعت کا بلند ترین اقتدار ہے یا یہ کہ وہ انتظامی تنظیم کا وہ جزو ہے جو حکمت عملی کے سب سے زیادہ اہم مسائل پر بحث کرتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ وہ صاحب اقتدار اعلیٰ کو مملکت کے تابع سمجھتا ہے اور اس کے وجود کو اعلیٰ حکومتی اقتدار کے کسی خاص قابض سے ایک جداگانہ شے قرار دیتا ہے۔

اقتدار اعلیٰ کا بعد کا تصور وہ ہے جسے یہ فلسفی اس فیصلے میں کام میں لاتا ہے کہ عامۃ الناس کو صاحب اقتدار اعلیٰ ہونا چاہئے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوم میں جیت المجموع یا اس کا ہر فرد مملکت کے تمام عہدوں کے نظم و نسق کے لیے یکساں موزوں ہوتا ہے مگر سب سے بڑے اور سب سے اہم مسائل کو آخری نوبت میں کل قوم کی منظوری حاصل ہونا چاہئے۔ اس کی تشریح وہ یہ کرتا ہے کہ عطا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جماعت عامہ کا فرض خاص کہ یہ ہونا چاہئے کہ وہ نظم و نسق کے عہدہ داروں

کا انتخاب کرے اور ان پر ملامت کا حق رکھے۔ اس قسم کے فرائض کے لیے قوم پر حیثیت مجموعی نہایت ہی موزوں ہے۔ درحقیقت یہ محبت و پیش لی جاسکتی ہے کہ اعلیٰ دانش و تجربے کے مدیرین عامۃ الناس سے بہتر رائے دے سکتے ہیں۔ لیکن اس مفہوم میں کثیر کے بجائے قلیل حقیقی صاحب اقتدار اعلیٰ ہیں، مگر ارسطو اس دلیل کو رد کر دیتا ہے۔ عام قوم کی رائے سیاسیات میں دیسی ہی جائز و درست ہے جیسے موسیقی کے مقابلوں اور دعوتوں میں ہے۔ فیصلے کے لیے مفتی یا طبائخ بہترین شخص نہیں ہیں، بلکہ اس کے لیے بہترین اشخاص وہ ہیں جو گانا سننے اور کھانا کھاتے ہیں۔

پس، کل قوم کا اقتدار اعلیٰ اس قید کے ساتھ کہ اس کا اظہار حکام کے انتخاب اور انصاف فرائض کے متعلق ان سے جواب طلب کرنے کی صورت میں ہو، یہی اس مسئلے کا اولین حل ہے کہ مملکت کے اندر آخری قوت کا محل و موقع کہاں ہو لیکن اس حل میں یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ شہری بہر نوع نوکاری کی ایک ہی عام سطح پر کچھ زیادہ زیر و بالا نہیں ہوتے۔ فرض کیجئے کہ ان میں ایک مختصر تعداد یا ایک ہی فرد ایسا ہے جس کی نوکاری باقی تمام لوگوں سے بے انتہا بڑھی ہوئی ہے، خواہ اس پر انفرادی طور پر نظر ڈالی جائے یا مجموعی طور پر۔ ارسطو کا دعویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے۔ وہ یہ کہ جو چند اشخاص یا جو شخص واحد نوکاری کے ایسے بلند درجے پر پہنچا ہوا ہو، وہی حقیقتہً صاحب اقتدار اعلیٰ ہے۔ ارسطو اسے اس طرح واضح کرتا ہے کہ اسی امر کا وقوف و ادراک ہے جس کی وجہ سے عموماً میتوں نے نفی البدل کا طریق نکالا ہے۔ کوئی واقعی صاحب اقتدار اعلیٰ اسے روانہ رکھے گا کہ عام جماعت قوم میں کوئی فرد ایسا ہو جس میں کسی نہج سے کامل و اکمل صاحب اقتدار اعلیٰ بن جانے کا امکان موجود ہو۔

آخری امر یہ ہے کہ شخصی اقتدار اعلیٰ، خواہ ایک یا چند یا کل قوم کا ہو، اس کی ہر ایک صورت سے بالاتر (بقول ارسطو) قانون کا اقتدار اعلیٰ



باب

ہونا چاہئے۔ انسان کا اقتدار قطعی و ناطق دیں ہوگا جہاں قانون غیر متیقن یا نامکمل ہو۔ جیسا کہ بعض اشخاص کا دعویٰ اسے تسلیم کر کے کہ قانون کی سختی سے مساویات نا انصافی ہو جاتی ہے، پھر بھی رواجی قانون کے نفاذ سے اس سے کم نا انصافی و توقع پذیر ہوگی جتنی کسی شخص کی بے روک مرضی پر عمل کرنے سے ہوگی کیونکہ اس قسم کا قانون انسانی جذبات کے اثر سے آزاد ہوتا ہے۔ ارسطو نے بہت نفیس پیرایے میں یہ کہا ہے کہ قانون کی حکمرانی صرف خدا اور عقل کی حکمرانی ہے مگر انسان کی حکمرانی میں اس کے علاوہ حیوانیت کا کچھ جزو بھی شامل ہے یہ

## ۵۔ دستور اساسی کے اشکال

ارسطو، ابتداً دستور اساسی کے اقسام کو محض ان لوگوں کی تعداد کے اعتبار سے قرار دیتا ہے جنہیں اقتدار اعلیٰ تفویض ہوتا ہے اور پھر ان غایت کے اعتبار سے قرار دیتا ہے جو حکومت کے کاموں کا مقصد ہوتا ہے۔ آخرا لہذا کرا اصول صحیح شکلوں کو فاسد شکلوں سے ہمیز کر دیتا ہے کیونکہ مملکت کی صحیح غایت اس کے تمام ارکان کی تکمیل ہے۔ جب حکومت کا انتظام اس غایت کو مد نظر رکھ کر ہوتا ہے تو مملکت صحیح (خالص) ہوتی ہے جب نظر و مشق کا مقصد تمام شہریوں کی بہبود نہیں بلکہ تنہا حکمران جماعت کی بہبود ہوتا ہے تو وہ مملکت فاسد ہوتی ہے۔ بس مملکت کی یہ تقسیم و ترتیب ذیل کی شکل اختیار کرتی ہے۔

۱۔ مقالہ سوم جزو ۱۶ (۵)۔

۲۔ مقالہ سوم جزو ۱۷، مقابلہ کیجئے اخلاقیات نقواجس (Nick Eth) مقالہ پنجم

(۱۸) جہاں دوسری ہی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

تعداد اور باب اقتدار	صحیح شکل	فاسد شکل
ایک	شاہی	جباریت
پنہ	اعلیٰ نیت	عدلیت
کل قوم	عمومیت	عوامیت

اس ترتیب کے اعتبار سے یہ ملحوظ رہنا چاہئے کہ صحیح شکلوں کی بنیاد ایک ایسے منہائے خیال پر رکھی گئی ہے جس کا تعلق علم الیاس سے اس کے وسیع ترین اور نہایت ہی تجریدی مفہوم میں ہے۔

اس کے برخلاف انھیں اس وجہ سے فاسد کہا گیا ہے کہ وہ اس منہائے خیال سے بیٹے ہوئے ہیں، وہی وہ اشکال ہیں جو قطعی طور پر سیاسی کے عملی اور آزادانہ نوعیت کے حدود میں داخل ہیں۔ شاہی اور اعلیٰ نیت کے تعلق اسٹو کے تصورات افلاطون کے تصورات سے کچھ کم مطمئن اور خیالی نہیں ہیں۔ شاہی فی الاصل ایک شخص کامل کی حکمرانی ہے اور اعلیٰ نیت چند ایسے کامل اشخاص کی حکمرانی ہے جنھیں باعتبار اوصاف افلاطون کے ”مخالفین“ سے باسانی میز نہیں کر سکتے۔ اگر اسٹو ان مختلف دستوروں کی بحث میں تجریدی و خیالی حد تک محدود رہتا تو اس کی تصنیف میں افلاطون کی تصنیف سے بہت کم فرق نظر آتا مگر کتاب سیاسیات جس طرح ہمارے سامنے ہے۔ اس میں یہ بحث بغایت عملی صورت میں ہے اور محض دستاویز اگرچہ گاہ بہ گاہ سراٹھاتے رہتے ہیں مگر تحاریب کی جس قدر تاریخی و تنقیدی تشریح و تفسیر ہوئی ہے اس میں وہ بالکل ہی دب جاتے ہیں اور محلا ہیں۔

۱۔ مقالات پنجم، ششم، ہفتم، و اسی موضوع پر عادی ہیں ان کا متن ایسی اہم حالت میں ہے کہ اسٹو جس قطعی ترتیب خیال کے ساتھ چلنا چاہتا تھا وہ مایوس کن حد تک غیر قیتم ہو گیا ہے۔ مقالات کی ترتیب کو بدل دینے اور قطعات میں بے باکانہ طور پر رد و بدل کر دینے مختلف خوش گو اور تجویزیں پیدا کی گئی ہیں جن میں ارتقاء کے خیال کا ربط قائم رکھا گیا ہے۔ ان میں سے آیا کوئی تجویز تھی اسٹو کی تجویز ہے، یہ کوئی نہیں کہہ سکتا۔

باب

تخاریب انسانوں میں رائج ہیں۔ صرف عمومیت کی صورت میں کوئی منہا سے خیال ممکن دستور سلطنت سے قریبی تعلق تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ جس یونانی نقطہ کا مفہوم عام دستور سلطنت ہے اسے ارسطو عوامی دستور سلطنت کی خاص شکل پر بھی عام کرتا ہے اور اس تنگ مفہوم میں وہ بعض مقامات پر عمومیت کو خالص منہا سے خیال قرار دیتا ہے مگر دوسرے مقامات پر وہ اسے ایک ایسا نظم قرار دیتا ہے جو واقعی عوامیت کو مناسب طریق پر کام میں لانے سے بالکل قریب حصول ہو جاتا ہے۔ بادشاہی کے لیے اس فلسفی کو عقلی جواز صرف ایسے فرد واحد کی خالص مطمحی صورت میں نظر آتا ہے جو نوکاری میں فائق ہو۔ ایسے انتہائی صیاج کمال کو بلا قید قانون حکمرانی کا حق دیا جاسکتا ہے۔ مگر واقعی سلطنتوں کے لیے بہترین ممکن شخص سے فائق ہونے کی بہتر وجہ موجود ہے، اور جو حکومت قانون کے تابع ہو، اس کے لیے کسی فرد واحد کی قابلیت ہرگز دیگر افراد کی مجموعی قابلیت کے مساوی نہیں ہو سکتی۔ متعبد و اشخاص کو بگاڑنا اتنا آسان نہیں ہے جتنا ایک شخص کو بگاڑنا، اور اگر ایک شخص کو برائے نام فوقیت حاصل بھی ہو، تو بھی یکہ و تنہا نظم و نسق کے چلانے کے عدم امکان سے حکومت میں تکثیر کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے۔ اور یہ تکثیر نوعیت میں اس تکثیر سے مختلف نہیں ہے جو بلاد اسطہ دستور سلطنت کے تحت میں ہو۔ درحقیقت ارسطو اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ شاہی نہ صرف خلاف قیاس ہے بلکہ عملًا ناممکن ہے وہ شاہی کی فاسد شکل جباریت کو خالص جبر پر مبنی سمجھتا ہے اور اس لیے سیاسیات کے خالص عقلی نظم میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

غیر شاہی دساتیر کی تفصیلی جانچ میں ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ مختلف شکلوں کی بنا محض ذی اقتدار جماعت کی تعداد کی بہ نسبت زیادہ گہری

۱۔ مگر ارسطو یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہاں بھی موروثی جانشینی کا مول تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۲۔ وہ صرف یونانی مملکتوں پر بحث کرتا ہے۔ اجنبیوں (نیم وحشیوں) کی عظیم الشان بادشاہیاں اس کے دستور سلطنت کی صنف کے اندر نہیں آتیں۔

بنیاد پر قائم ہے۔ عدیدیت اور عوامیت سے علی الترتیب دولتمندوں اور غریبوں کے تسلط کا اظہار ہوتا ہے۔ اگرچہ عملاً یہ اصناف چند اور کثیر پر مشتمل ہوتے ہیں مگر زیادہ اہم حسابی تعداد نہیں بلکہ اقتصادی امر ہے لیکن ارسطو کی رائے کے بموجب ان دونوں شکلوں کے لیے مزید ذیلی تقسیم کی ضرورت ہے۔ عوامیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور یہی حال عدیدیتوں کا ہے۔ یہاں بھی ان مختلف صورتوں کو جن میں سے ارسطو نے ہر ایک کے چار چار مختلف رنگ و انداز شمار کئے ہیں معاشری و اقتصادی حالات سے بہت قریبی تعلق ہے بلکہ دولت کی صورت، مقدار اور تقسیم کو سیاسی تنظیم کی مخصوص ترتیب میں خاص اثر حاصل ہے۔

ایمانیت اور عوامیت کی تفصیلی بحث میں ارسطو نے ان دونوں کی ابتدائی و اصلی نوعیت کو تقریباً بالکل ہی نظر انداز کر دیا ہے۔ یہاں عدیدیت اور عوامیت سے ان کا تعلق وہ تعلق نہیں معلوم ہوتا جو صحیح و فاسد سے ہو، اور جس کا انحصار اس غایت پر ہو جو حکومت کا مقصود ہے۔ اس کے بجائے امتیازات ان خصوصی اصول کی جانب پھر گئے ہیں جن سے سیاسی فرائض میں شرکت کا تعین ہوتا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ ہر ایک ملت (قوم) میں فوقیت کے لیے جن اصولوں میں تصادم برپا رہتا ہے وہ حریت، دولت، نوکاری اور اعلیٰ نسب ہیں۔ جہاں حکومت کے چلانے کی شرکت مبنی بر حریت (ومساوات) ہوتی ہے (جو حریت کا ایک عنصر اصل یہ ہے) وہاں دستور سلطنت عوامی ہوتا ہے، جہاں اس کی بنیاد و دولت پر ہوتی ہے، وہاں عدیدیت ہوتی ہے، جہاں اس کی بنیاد

لے۔ ان اقسام کے درمیان فرق ایک گونہ اس پر مبنی ہے کہ حکومت کس حد تک قانون کے تابع ہے، افلاطون نے بھی اس معیار سے کام لیا ہے۔

لے۔ مثلاً، عوامیت کی نیابت بھی معتدل حد سے نہایت ہی انتہائی حد تک عام طور پر حالت الناس میں رسمی، صنعتی، تجارتی اور بحری مشاغل کی مصروفیت پر مبنی ہے۔

باب

نکو کاری کے قطعاً انتہائی مفہوم پر ہوتی ہے، وہاں ایمانیست ہوتی ہے۔  
 عمومیت وہ دستور سلطنت ہے جو حریت و دولت کے دو اصولوں  
 کا جامع ہوتا ہے۔ جب ان دونوں کے ساتھ نکو کاری کو بھی ملا دیا جاتا ہے تو  
 اس کے نتیجے میں جو صورت پیدا ہوتی ہے وہ ایمانیست کہے جانے کی مستحق ہے  
 اور بالعموم وہ اسی نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مگر اسطو اس مرکب ایمانیست  
 کو بہت غور و فکر سے اس خالص مذہبی ایمانیست سے میز کرنا ہے جس کا اصول  
 صرف نکو کاری ہوتا ہے۔

پس اسطو کے تجربے کے کامل اطلاق سے دستور سلطنت کی شکلوں  
 کا ایک ہیئہ مجموعہ طیار ہو جاتا ہے اور یہ امر مشتبہ ہے کہ یہ فلسفی اپنے بہترین  
 مجموعہ حکومت میں ان میں سے کسی خاص صنف کو صریحاً و قطعاً کوئی واقعی حکومت  
 تفویض کر سکتا تھا یا نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ”سیاسیات“ جس حالت میں ہمارے  
 سامنے ہے وہ ان میں سے کسی ایک شکل کو باقی دو سری شکلوں سے میز کرنے  
 سے بہت بعید ہے۔ عمومیت اور مرکب ایمانیست کو ایک دوسرے سے جدا  
 کرنا خصوصیت کے ساتھ مشکل ہے۔ اور عوامیت اور عدیدیت کی مختلف  
 صورتیں پریشان کن طور پر ان دونوں کے قریب پہنچ جاتی ہیں مگر اس میں  
 کوئی شک نہیں کہ اس فلسفی نے ان وسیع تاریخی، معاشری اور اقتصادی  
 اثرات کا جو ان کی تہ میں واقع ہیں اور جن کے وسیلے سے سیاسی تنظیم کے  
 کثیر اقسام کا تعین ہوتا ہے غیب ہی پتلا لگایا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہیں  
 اثرات کے تنوعات اس کا باعث ہیں کہ وہ وقتاً فوقتاً اپنی ترتیب و تنظیم  
 کی بنیاد کو کم و بیش غیر ارادی طور پر بدلتا رہتا ہے۔

۱۔ شرافت نسب پر اسطو کچھ لحاظ نہیں کرتا کیونکہ وہ یہ کہتا ہے کہ بعض دیر پا دولت و نکو کاری  
 کا نتیجہ ہے۔ ”اعلیٰ نسب کوئی دولت پاندار ہے“ مقالہ چہارم، جزو ۸، ۹۔  
 ۲۔ مختلف مقامات پر ان میں سے ہر ایک شکل کی مثال اسپارٹا سے دی گئی ہے۔ مقابلہ کیجیے  
 مقالہ چہارم جزو ۸ (۱) و جزو ہفتم (۶-۱۰)۔

اصول کی بنیاد پر دستوروں میں جو فرق ہے اس کی علمی اہمیت کا جائزہ لیتے ہیں۔ یہ ضروری عناصر حسب ذیل ہیں :-

اول تمیز و فکر کرنے والا عنصر، دوم، حکام کا ایک نظم، سوم، ایک عدالتی نظم۔ انہیں تین عناصر کی شکل و فرائض کے اختلافات پر مختلف دستوروں کی نوعیت کا انحصار ہے۔ چونکہ یہ اختلافات کثرت سے موجود ہوتے ہیں اس لیے ان دستوروں کی شکلوں میں بھی تھوڑے تھوڑے فرق سے مختلف نوعیتیں پیدا ہو جایا کرتی ہیں اور وہ غیر محسوس طور پر ان دستوروں میں مثالوں کا رنگ اختیار کرتے ہیں جو نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ انتہائی اوجہ تاویل و عمومیت میں غور و فکر کرنے والا عضو کل قوم کی جمعیت ہو گا اور جتنے مسائل اس عضو سے تعلق رکھتے ہیں ان کا تصفیہ وہ براہ راست کرے گا۔ حکام کے عہدوں پر قرعہ اندازی سے تقرر ہو گا اور تمام شہری تمام عہدوں کے اہل قرار پائیں گے، انصاف کا نفاذ ایک جیوری کی عدالت کے ہاتھوں میں ہو گا جس کا انتخاب قرعے کے ذریعے سے شہریوں کی عام جماعت سے ہو گا اور جس کے حدود اختیار میں تمام اقسام کے مقدمات داخل ہوں گے۔ انتہائی عدیدیت میں غور و فکر کرنے والا عضو بہت ہی دولت مند شہریوں کا ایک بندہ مخصوص ہو گا جس کے اختیارات غیر محدود ہوں گے، حکام کے عہدوں کے لیے بہت بڑی ملکیت کی شرط ہو گی اور جیوری کی عدالت جسے عام اختیارات حاصل ہوں گے ایک مختصر جماعت پر مشتمل ہو گی جس کا انتخاب بہت بڑی املاکی و صف کی بنا پر ہو گا۔ عمومیت میں حسب ذیل طریق کا کچھ امتزاج نظر آئے گا، غور و فکر کرنے والے عضو کے لیے شہریوں کی

۱۔ اس سطور کا شمار اس طرح کرتا ہے :- صلح جنگ اور محالقات، وضع قوانین ان مقدمات میں تعزیرات کا نفاذ جن کی سزا موت، جلا وطنی اور ضبطی جائداد ہے، حکام کا انتخاب اور ان کی سرکاری روش پر تبصرہ۔

باب

ایک جماعت ہوگی جن کے لیے اٹاکی شرط بہت ہی معتدل ہوگی اور اس جماعت کے اختیارات مسائل کے صرف ایک جزو پر ہوں گے جو اس عضو کے حسب حال ہوں گے بلکہ کام کے عہدوں پر انتخاب سے تقرر ہوگا خواہ تنہا انتخاب سے ہو یا اس کے ساتھ فریڈ بھی شامل کر لیا جائے مگر عہدوں کے لیے اٹاکی وصف کی شرط دہلی۔ انصاف کا انفاذ متعہ وعدالتوں اور حاکموں کے درمیان منقسم ہوگا اور اس کے ساتھ معقول اٹاکی شرط بھی لگی ہوگی۔ عملی حیثیت سے، مختلف اشکال کی سب سے زیادہ نمایاں خصوصیات کو حسب ذیل سمجھنا چاہئے:۔ اہمیت میں اہم فرائض شہریوں کی عام جماعت کے ہاتھوں میں مجتمع ہوتے ہیں، کامل مساوات کی ذمہ داری کے طور پر عہدے قرعے کے ذریعے سے دیے جاتے ہیں اور سرکاری خدمات کے لیے معاوضہ دیا جاتا ہے۔ عہدہ بہتہ دینے کا اجتماع دو قلمندوں کی ایک محدود جماعت کے (بزرگ ہوتا ہے) عہدہ کے اٹاکی وصف کی بنا پر دیے جاتے ہیں اور سرکاری خدمات کا معاوضہ نہیں ملتا۔ عہدیت میں، فرائض مختلف اعضا میں منقسم ہوتے ہیں، عہدے قرعے اور انتخاب کے امتزاج سے دیے جاتے ہیں۔ عملی یا مرکب انیمائیت کا تعین اس شرط کے ساتھ عہدہ کی شکلوں کے کام میں لانے سے ہوتا ہے کہ حکمران جماعت میں دولت کے بجائے موروثیت کا لحاظ مقدم رکھا جائے۔

## ۶۔ بہترین مملکت

اس سوال پر پہنچنے کے لیے کہ مملکت کی کونسی شکل سب سے بہتر ہے وہی تجزیاتی طریق استعمال کیا گیا ہے جس سے مختلف اقسام کو اس وقت

۱۔ دوسرے مباحث مختلف حکام کے سیرد ہوں گے۔

باب

نظروں کے ساتھ ممیز کرنے میں کام لیا گیا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کوئی قطعی جواب نہیں ملا ہے۔ ارسطو یہ کہتا ہے کہ ہمیں صرف یہی نہیں خیال کرنا چاہئے کہ کونسی شکل مجرّداً سب سے بہتر ہے بلکہ یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اوسط درجے میں واقعی انسانوں کے لیے بہترین قابل حصول شکل کونسی ہے اور خاص صورت حالات میں کونسی شکل سب سے بہتر ہے۔

تجربہ دہی یا مطہی سلطنت کے متعلق اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ تجربہ دہی یا مطہی حکومتیں یعنی موزونیت کے غلبے پر فیصلہ ہونا چاہئے۔ مطلب یہ ہے کہ بہترین اشخاص کو حکمراں کرنا چاہئے۔ اگر ایک شخص خوبی اوصاف میں سب پر فائق ہے تو یہ شکل شاہی کی ہوگی، بصورت دیگر خالص اعیانیت ہوگی۔ ان شکلوں کو برطرف کر کے اور واقعی انسانوں پر لحاظ کرتے ہوئے دساتیر میں ترجیح کا معیار وہی ہے جو انفرادی عادات و اطوار کے اعتبار سے ہے۔ یعنی ”اوسط“ کا اقتدار ہونا چاہئے۔ انسانی نظم معاشرت میں دولت اور افلاس کی انتہائی حالتیں برائیوں کا خاص سرچشمہ ہیں۔ ایک سے نخت اور اطاعت کی عدم قابلیت پیدا ہوتی ہے، دوسرے سے غلامانہ طبیعت اور قیادت کی عدم قابلیت رونما ہوتی ہے کہ جہاں کی آبادی نہایت دولت مند اور نہایت مفلس و طباقوں میں منقسم ہو وہاں حقیقی مملکت نہیں ہو سکتی۔ اور ہر طرح کے اتحاد کا اعلیٰ اصول دوستی ہے۔ پس وہی مملکت سب سے بہتر ہوگی جس میں طبقہ متوسط انتہا کے کسی ایک یا دونوں طبقوں سے زیادہ قوی ہوگا۔ ایسی مملکت میں وہ اثرات جو صلح نظم کے طالب ہوتے ہیں کامل طور پر رائج ہوں گے اور استقامت یقین ہو جائے گی۔ جو دستور سلطنت ہر اعتبار سے اوسط کے اصول پر محسوس ہے وہ عمومیت ہے۔ پس بالاً اوسط یہی دستور مملکت سب سے بہتر ہوگا۔

۷۔ ملت دوستی کا معاملہ ہے مقالہ چہارم جزو ۷۔

۸۔ ارسطو نے مرکب ایمانیات کو عمومیت سے اس قدر صاف طور پر ممیز نہیں کیا ہے جس سے ترمیمی حیثیت دی جا سکے۔ اصولی طور پر یہ شکل بظاہر دونوں میں اول درجے پر ہوگی۔



لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ شکل جو بالادست سب سے بہتر ہے وہ لازماً  
مہر و مروت مال کے لیے بھی بہتر ہے۔ ارسطو اسی رائے پر قائم  
ہے کہ باعتبار ماحول ہر ایک شکل بہترین ہو سکتی ہے۔ یہاں عام اصول یہ ہے کہ  
جو عناصر موجود الوقت، دستور کے قائم رکھنے کے خواہاں ہوں وہ ان عناصر  
سے قوی ہوں جو تغیر چاہتے ہوں۔ اس مفہوم میں، جہاں مفلسوں کی تعداد  
دولتمندوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی ہو وہاں عوامیت کی سب سے بہتر  
شکل ہے۔ جہاں وسائل و قوت کے اعتبار سے دولت مندوں کی فوقیت اس  
سے زیادہ ہو جس سے ان کی قلت تعداد کا معاوضہ ہو سکے وہاں عدیدیت  
سب سے بہتر ہے۔ جہاں طبقہ متوسط صریحاً سب سے فائق ہو، وہاں عوامیت  
سب سے بہتر ہے۔

ارسطو نے حکومت کی مختلف شکلوں پر جن انواع بنوع نقطہ ہائے خیال  
کے بموجب نظر کی ہے ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے جہاں تک ممکن ہے خوبی کے  
اعتبار سے ترتیب حسب ذیل قرار پائے گی۔ ۱۔ نوزجی (درجہ کمال کو  
پہنچی ہوئی) شاہی، ۲۔ خالص اعیانیت، ۳۔ مرکب اعیانیت، ۴۔ عوامیت  
۵۔ نہایت ہی معتدل عوامیت، ۶۔ نہایت ہی معتدل عدیدیت، ۷۔ عوامیت  
اور عدیدیت کی دو درمیانی شکلیں جن میں اول الذکر کو ثانی الذکر کے  
متوازی مراحج پر ترجیح ہوگی۔ ۸۔ انتہائی عوامیت، ۹۔ انتہائی عدیدیت  
۱۰۔ جباریت۔

”سیاسیات“ کے خاکے میں یہ سوچا گیا ہے (یہ مد نظر ہے) کہ بہترین  
دستور مملکت کے لیے جو شرائط جو ہر اصلیت کا حکم رکھتی ہیں ان کی پوری تشریح  
کی جائے۔ یہ صاف واضح نہیں ہوتا کہ اس تصنیف کی اس خصوصیت سے  
ارسطو کا مقصود یہ تھا کہ وہ اولاً و اقلاً موجود ترین دستور سلطنت سے  
بحث کرے یا اس دستور سلطنت سے بحث کرے جو بالادست بہترین

ہے۔ اس طرح اس بحث پر جس طرح بحث کی ہے وہ بہت کچھ تجریدی و خیالی ہے۔  
 جس سے گمان ہوتا ہے کہ اس کے دل میں خالص اعیانیت کا خیال تھا۔  
 اس میں اس طرح کے خاص وصف عیلت کا بھی کچھ رنگ موجود ہے جس سے  
 عموماً گمان ہوتا ہے مگر ”سیاسیات“ کا اصل متن جس طرح ہم تک  
 پہنچا ہے اس میں دستوری تنظیم کے جزئیات بالکل مفقود ہیں اور تمام  
 توجہ مملکت کے لیے نہایت سی موزوں بیرونی حالات کے تعین اور قوم  
 کے تعمیر اخلاق کے نہایت ہی موثر طریقوں تک محدود ہے۔ ایک ابتدائی  
 بحث جو مملکت کی صحیح غایت کی قریب تر تعریف کے لیے وقف ہے وہ  
 اس نتیجے تک پہنچتی ہے کہ جس طرح افراد کے لیے اسی طرح مملکت کے لیے قوت و دولت  
 حصول کے بجائے بہترین زندگی کو کار کی پیروی کرنے میں ہے جس طرح کسی فرد کا  
 غلاموں پر نگرانی کرنا کوئی شریفانہ یا معزز فعل نہیں ہے۔ اسی طرح مملکت کا مطلق العنانہ  
 تسلط بھی کوئی شریفانہ یا معزز فعل نہیں ہے۔ پس جارحانہ جنگ کی تیج کو وہ مقصد نہ  
 دینا چاہیے جسے کوئی فلسفی و ملحد قوانین اپنے پیش نظر رکھے جو پر امن زندگی جو سیاسی معاشرے  
 تنظیم کے تمام عناصر کی یکساں و غیر منقطع سرگرمی کے ذریعے سے اس ذات  
 کے لیے وقف ہو وہ ہی صحیح مقصد ہے خیال ہے اور اسی میں مملکت اور  
 قوم دونوں کے لیے کامل خوش حالی و بہبودی ہے۔  
 اس مقصد کے کمال کا حصول کچھ تو ان خارجی حالات پر منحصر ہے

۱۔ مقالہ سوم، اختتام یہاں بحث عام الفاظ میں ہوئی ہے اس کا خاص مقصد مقالات کی  
 ترتیب کی تشریح میں اختلاف کا بحث طلب شدہ ہے۔

۲۔ بہترین مملکت مقالات ہفتہ نمبر کا موضوع ہے، آخر الذکر مقالہ بعض ایک ذکر ہے۔  
 ۳۔ کن اسکو غیر مطلق العنان حکومت (تسلط) کے جواز کو تسلیم کرتا ہے اس سے غرض حکومت سے  
 ۴۔ حاکم مملکت کے بجائے حکومت کی بہتری کے لیے ہو۔ مقالہ ہفتم جزو ۱۴ (۲۱)۔

۵۔ اپنے نظریے غلامی کے متعلق اسکو یہ ظاہر کرتا ہے کہ جارحانہ جنگ اس وقت بجا ہے جب وہ ان  
 لوگوں کے خلاف ہو جو فطرتاً غلام ہیں۔

باب

جن کا تعین کم و بیش اتفاقات سے ہوتا ہے، مگر بہت بڑی حد تک قوم کی اس  
 خصلت و تربیت پر منحصر ہے جس کا تعین علمی وضع قوانین کے ذریعے سے  
 ہو سکتا ہے۔ ان دونوں شاخوں پر اسطون نے جس طرح بحث کی ہے اس  
 سے بہت پرزور طور پر اس بحث کا خیال ذہن میں آتا ہے جو افلاطون  
 نے قوانین میں کی ہے۔ اسطون کی سہی یہ ہے کہ ایک شہری مملکت کے حسب خواہ  
 خصوصیات کو پیش کرے مگر ممکنات کے حدود سے تجاوز نہ کرے اور وہ  
 برابر اوسط کے مسلمہ سے کام لیتا ہے۔ آبادی کی تعداد اور مملکت کی وسعت  
 اتنی کافی ہونا چاہئے کہ وہ خود کافی بالذات بن جائے مگر لوگوں کی تعداد  
 اتنی زیادہ نہ ہونا چاہئے جس پر اچھی طرح نگرانی نہ ہو سکے، جماعت شہر  
 ہونا چاہئے ”قوم“ نہ ہونا چاہئے بلکہ شہر کو سمندر سے اتنا قریب واقع  
 ہونا چاہئے کہ باہر سے جن چیزوں کے مہیا کرنے کی ضرورت ہو وہ ہمیشہ  
 ہو سکیں مگر سمندر سے اتنا قریب بھی نہ ہونا چاہئے جس سے تجارت اور بحری  
 کاروبار کی تحریک ہو۔ فطری اوصاف میں آبادی کو یونانیوں سے مشابہ  
 ہونا چاہئے جن میں شمالی اقوام کی امنگ اور بہت اور ایشیائیوں کی  
 ذہنی فطانت موجود ہے بلکہ مملکت کو کافی بالذات بنانے کے لیے جن عناصر  
 کی ضرورت ہے وہ مزارعین، صنّاع، سپاہی خوش حال، شخص پشویان، تہی

لہ۔ وہ یہ سوال کرتا ہے کہ کون سا لار اتنی بڑی فوج کی قیادت کر سکتا ہے اور کون نقیب نہیں  
 آواز دے سکتا ہے بحر اس کے آواز ”اسسٹر“ کی سی ہو، مطلب یہ ہے کہ شہریوں کی تعداد کے  
 حصے کا امکان اس امر پر ہے کہ ایسا عام جلسہ منعقد ہو سکے جس میں تمام لوگ موجود ہوں (مقالہ ہفتم جز ۴ ص ۱۱)۔  
 تھ۔ وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ یونانی سیاسی زندگی کے لیے خصوصیت کے ساتھ موزوں ہیں اور اگر  
 وہ ایک حکومت میں متحد ہو جائیں تو ساری دنیا پر حکمرانی کر سکتے ہیں (مقالہ ہفتم جز ۴ ص ۲)۔ مقلد  
 کیجئے، افلاطون، جمہور، مقالہ چہارم ص ۴۳ { اسطون کے بعد سے متعدد فلسفیوں نے اس کے اصول کو  
 اختیار کیا ہے اور اس سے یہ ثابت کرنے کا کام لیا ہے کہ ان کی خاص قوم چونکہ بعض اقوام سے  
 جنوب میں اور بعض دیگر اقوام سے شمال میں واقع ہے اس لیے وہ حصول تسلط کے لیے خاص طور پر موزوں ہیں۔

درار باب نظم و نسق ہیں۔ ان میں دو اول الذکر ان اصولوں کی بنا پر جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اگرچہ مملکت کے اندر داخل ہیں مگر اس کا جزو نہیں ہیں۔ دوسرے طبقات شخصیت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ اصلی شہری نہیں سے بنیں گے وہ زمین کے مالک ہوں گے جو مملکت کے جزو مملوکہ کے سوا افراد ان کے پاس ہوگی) اور زندگی کے مختلف مدارج میں پہاڑی اور باب نظم و نسق اور پیشوایان مذہبی کی خدمت انجام دیں گے (ارباب نظم و نسق کی حیثیت سے وہ خالص سیاسی زندگی کی تمام صورتوں میں حصہ لیں گے) اس طرح یکے بعد دیگر شہریت کے مختلف فرائض انجام دینے کی وجہ سے یہ لوگ اس مساوات کو قائم رکھیں گے جو آزاد شہریوں کا امتیاز ہے اور تجربے سے ان میں حکومت اور محکومیت دونوں کی ملکی خصلت پیدا ہو جائے گی۔ اپنے ملک کی پیداوار پر زندگی بسر کرنے سے انھیں وہ فرصت حاصل ہوگی جس کے بغیر اصلی نیکوکاری ناممکن ہے۔

ان اہم مباحث کے علاوہ ارسطو شہر کے اندرونی نظم و ترتیب کے بہت سے جزوی خصوصیات پر بھی بحث کرتا ہے اور صلے کی مدافعت کے انتظامات پر خاص توجہ مبذول کرتا ہے۔ وہ اپنے مطمحی شہر کو غیر ملکی جنگ کے حوادث سے دور نہیں سمجھتا ہے۔ محل وقوع کا نقشہ آیرسانی کا انتظام سڑکوں کی ترتیب ان سب میں ممکنہ محاصرے کو مد نظر رکھنا چاہیے۔ اور قلعہ بندیوں کو جن میں حصار و برج دونوں داخل ہیں وہ لازمی قرار دیتا ہے۔ اپنے اس اصول پر سختی کے ساتھ قائم رہ کر کہ جارحانہ جنگ مطمحی شہر کے مقاصد سے خارج ہے وہ اس رستے پر قائم ہے کہ صلے کے خلاف قطعی و طمانیت کے طور پر جنگی ساز و سامان کی تمام آخری ترقیاں پوری طرح مہیا ہونا چاہئے۔

مملکت کے شہریوں میں خصائل کے بدرجہ کمال ترقی کا ذریعہ افلاطون کی طرح ارسطو کو بھی باقاعدہ تعلیم ہی میں نظر آتا ہے سلطنت کا آخری فرض علم تعلیم ہے کیونکہ جماعت یا ملت کی تکمیل اس کے

باب

ترکیبی ارکان کی تکمیل پر منحصر ہے اور آخراذکر کی تکمیل صرف اخلاقی و ذہنی خوبی کے حصول ہی سے میسر آسکتی ہے۔ لہذا، بہترین مملکت کی پہلی شرط ضروری یکساں لازمی اور عام تعلیم کا نظم ہے اور اس نظم کا انتظام حکومت کا نہایت ہی اہم فرض ہے۔ تعلیمی وضع قوانین کے متعلق ارسطو کی تجویز اسی عام نوعیت کی ہے جیسی افلاطون کی ہے۔ عملی افادے سے زیادہ اس کا مطمح نظر ذہنی تربیت پر ہے، تربیت کے جسمانی حصے کی جانب وہ مناسب زور دیتا ہے۔ اور موسیقی کی جانب اخلاقی اہمیت اور خصلت سازی کا اثر فسوب کرتا ہے جن کا احاطہ کرنا زمانہ جدید کے طبائع کے لیے دشوار ہے۔ ہر شہری کے معاملے میں اس نظم کا پورا اطلاق سات برس کی عمر سے شروع ہونا چاہئے مگر دنیا میں قدم رکھتے ہی زندگی پر حکومت کی نگرانی جس قدر افلاطون کے نزدیک اہم ہے اس سے کم ارسطو کے نزدیک اہم نہیں ہے۔ ہم "سیاسیات" میں مناکحت، توالد و تناسل اور بچوں کی خبر گیری کے اوقات و حالات کے متعلق نہایت شدید ضوابط کا اہتمام دیکھتے ہیں۔ اس طرح آئندہ کی تربیت کے لیے تکمیلی بنیاد و ثبوت ہو جائے گی جس کا ختم نتیجہ جسمانی شان و حسن رکھنے والے جوان ہوں گے اور ان میں وہ اخلاقی و ذہنی قابلیت ہوگی جو ایک آزاد شخص کے بلند خیالات اور شریفانہ افعال کے لیے موزوں ہوگی۔



۱۔ اہل اسپارٹا نے محض فوجی شقوں پر جو غیر واجبی توجہ مرکوز کر دی تھی اس کے خلاف ارسطو نے اس سلسلے میں افلاطون سے بھی زیادہ شور مچایا ہے اور بالاعلان یہ کہتا ہے کہ اسپارٹا کے زوال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظم ناکامیاب ہو گیا ہے۔

۲۔ آبادی کی جسمانی کمزوری، بچوں کے ضائع کر دینے سے اور آبادی کی وسعت کی قانونی حد کو اسقاطِ حل کے رواج سے قائم رکھنا چاہئے۔ مقالہ ہفتم جزو ۱۶ (۱۵)۔

۲

## ۷۔ انقلابات

تخیلی حیثیت سے مذکورہ صدر نظم سے دستور مملکت کا استحکام قیض ہو جائے گا۔ اس نقطہ نظر سے ارسطو نے افلاطون سے زائد کوئی اہم ترقی نہیں رکھائی۔ عملی حیثیت سے عدم استقامت اور تغلب قدیم یونان کی دستوری زندگی کی سب سے زیادہ مختص ہیئت رہی ہے اور اس طرح ارسطو کے طریق کے اعلان کے لیے خاص طور پر موزوں میدان ہمایا ہو گیا۔ افلاطون نے اس موزوں پر جو باقاعدہ بحث کی ہے وہ اس کی مطمحی شکل کے اعتبار سے موجود الوقت دساتیر کے ارتقا کے ایک خیالی خاکے تک محدود ہے۔ ارسطو نے اس کے لیے ”سیاسیات“ کا ایک پورا مقالہ وقف کر دیا ہے۔ جس میں تاریخی واقعات کا ایک کثیر مجموعہ اور عملی تجربے کا ماہرانہ اظہار شامل ہے۔ ارتقا کی عام رفتار یعنی شاہی کے عہدیت اور جباریت سے ہو کر عوامیت تک پہنچنے کی تشریح ارسطو نے قدیم یونان کی معاشرتی سیاسی ترقی کی ہم قدمی کی حیثیت سے کی ہے۔ لیکن یہ صرف عقلی سیاسی تخمین کے نظم کو مکمل کرنے کے لیے بلکہ اس مزمن شورشی انقلاب کی تشریح کرنے کے لیے جس نے یونانی سیاسیات کی واقعیت کو فلسفیانہ تخیل کی پرسکون و منظم حالت سے اس درجہ متاثر بنا دیا تھا، شدید ضرورت تھی کہ

۱۔ حسب بالا صفحہ ۱۳۳ افلاطون کی تصنیف کے اس حصہ پر ارسطو کی نقد بیدردانہ اور ایک معقول حد تک نامناسب ہے۔ ”سیاسیات“ مقالہ پنجم جزو ۱۲ (۱۳۷)۔

۲۔ مقابلہ کچھ مقالہ سوم جزو ۱۵ (۱۱-۱۳) مقالہ چہارم جزو ۱۳ (۹-۱۲)۔

۳۔ اس نقطہ نظر سے مقدونی فتح سے نفل کی دودھیوں کی سیاسی تاریخ یونانی تاریخ کے بعد کی لاطینی امریکہ کی تاریخ سے غیر مشابہ بنتی ہے۔

ابت

دستوری تغیرات کے اسباب کا زیادہ قطعی تعین کیا جائے۔ تاکہ سیاسی تحنین کا ایک عقلی ضابطہ تیار ہو جائے نیز آئے دن کے انقلابات و تغیرات کی توجیہ کی جاسکے جس کی بدولت یونان سے امن و انتظام اٹھ گیا تھا اور اس کی مملکت عملی اعتبار سے فلسفیانہ مطمح نظر سے کوسوں دور ہو گئی تھی غور و فکر کے خوگر دماغوں میں اس پر اشتداد اور زبون حالت کے خلاف جو رد عمل پیدا ہوا اس کا اثر ان کے مطمح نظر میں بھی پایا جاتا ہے۔

ارسطو کے نزدیک انقلابی تحریکات کا سب سے زیادہ عام سبب لوگوں کی شدید خواہش مساوات میں پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، مساوات میں دہری نوعیت ہے ایک تجریدی اور دوسری تناسبی۔ عامۃ الناس ہمیشہ تجریدی مساوات کے خواہاں رہتے ہیں یعنی یہ لوگ وہی امتیازات اور اختیار چاہتے جو معدودے چند کو حاصل ہوتے ہیں اور معدودے چند کی کوشش تناسبی مساوات کے لیے ہوتی ہے یعنی وہ یہ چاہتے ہیں کہ دولت یا قابلیت یا نسب کے اعتبار سے انھیں جو فوقیت حاصل ہے اسی لحاظ سے انھیں اختیار و امتیاز بھی تفوق ہو لیکن پس ایک وسیع اصول کے ذریعے سے شاہی اعیانیت، عیدیت اور عوامیت کے قیام کے لیے تصادمات کے نوع بہ نوع واقعات عجیبہ کی تشریح ہو سکتی ہے۔ انقلابات میں جن خاص اسباب کا عمل ہوتا ہے ان میں سے اس فلسفی نے ایک بہت بڑی تعداد کا شمار کیا ہے اور ان کی صنف بندی اس اعتبار سے کی ہے کہ آیا وہ زیادہ تر انسانی جذبات (حسد، نخوت، خوف وغیرہ) کے اندر واقع ہیں یا غیر محسوس واقعات میں پائے جاتے ہیں۔ آخر الذکر عنوان کے تحت میں اس نے اپنے جو خاص خیالات پیش کیے ہیں ان سے اس کی نظر غائر کا اظہار ہوتا

۱۔ بارہ اس کی تشریح کرتا ہے کہ شرافت نسب سے محض موروثی دولت و لکھاری کا اظہار ہوتا ہے۔ مقابلہ کیجئے اسبق صفحہ ۵، تعلیق۔

ہے کیونکہ اس نے سیاسی انقلاب کا بہت ہی بعید وقوع معاشری و اقتصادی اسباب تک پتہ لگایا ہے۔ اس امر واقعہ پر خاص طور پر زور دیا گیا ہے کہ انقلابات کے اسباب کو مواقع سے بالکل ممیز سمجھنا چاہئے۔ ہو سکتا ہے اور اکثر ہوتا ہے کہ آخر الذکر معمولی نوعیت کے حادثات ہوں۔ اول الذکر ہمیشہ اہم ہوتے ہیں۔ چنانچہ وقوعہ ہارمونی اور اسٹوئین کا خانگی جھگڑا بلاشبہ ایک موقع تھا مگر وہ کسی بیج سے ایتھنز میں جباریت کے زوال کا سبب نہیں تھا۔

انقلابات کے اسباب کی حیثیت سے اسٹوئین نے ان مسلمات کو دستور مملکت کی خاص شکلوں میں سے ہر ایک پر عائد کیا ہے، 'عوامیت' 'عدیدیت' 'عمومیت' اور 'ایمانیت' ہر ایک کو باری باری سے غائر نظر امتحان کے تحت لایا گیا ہے اور اسی امتحان کے ذریعے سے ان کے زوال کے طریقے کو کھول کر دکھایا گیا ہے۔ اسی تحقیقات میں کما بینغی طور پر وہ اثرات بنائے گئے ہیں جن سے شاہی سے عوامیت تک حکومت کی وسیع رفتار پیدا ہوئی لیکن اس کے ساتھ اس عام نظم کے کثیر انحرافات کی بھی تشریح کی گئی ہے۔ عوامیت ہمیشہ اس سلسلے کی آخری کڑی نہیں رہی ہے بلکہ اکثر عدیدیت اور جباریت سے ہو کر گزری ہے۔ ان دونوں انقلابات کے لیے زعماء و مہم دار ہیں۔ ازمنہ قدیمہ میں جنگجو زعماء قوم کے دوست بن کر مطلق العنان حکمران بن جاتے تھے، ازمنہ باعد میں باتیں منانے والے زعماء دولت مندوں پر اعتراضات کر کر کے انھیں مجبور کر دیتے تھے کہ وہ

۱۔ مقالہ پنجم جزو ۳۔ مثال وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ کیونکر ایک عدیدیت جس کی بنیاد الہی و صفی ہو، محض قہمتوں کے بڑھ جانے سے عوامیت میں بدل سکتی ہے۔ مقابلہ کیجئے مقالہ پنجم جزو ۹ (۱۷)۔  
۲۔ یہ تحقیقات علم سیاسیات میں تاریخی طریق کے استعمال کی تقریباً کامل مثال ہے۔ اپنی دلیل کی بنیاد کے لیے اسٹوئین نے جو واقعات اخذ کئے ہیں ان سے یونانی تاریخ کا ایک قابل قدر مجموعہ طیار ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ ہی یونانی سیاسیات پر ان سے روشنی پڑتی ہے۔



باب

اپنی مدافعت میں عدیدی انقلابات پر پا کر دیں لیکن اس سے بھی زیادہ عام صورت یہ ہے کہ عوامیت کو معتدل قسم سے بدل کر نہایت انتہائی قسم پر پہنچا دیا جائے اور یہ اسی اعتماد و اعتقاد کی وجہ سے ہو جو زعامات الناس میں پیدا کر دیں کہ قوم قانون سے بھی بالاتر ہے۔ اسٹوکا خیال یہ ہے کہ عدیدیت کا زوال زیادہ تر خود ذمی امتیاز طبقات کے اندر مناقشوں اور ہوسوں کے پیدا ہو جانے سے ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جہاں یہ (عدیدی) حکمران ہم آہنگ ہوتے ہیں وہاں عدیدیت آسانی سے نہیں الٹ سکتی مگر عوامیت کی طرح دستور مملکت کی اسی شکل کے لیے بھی یہ ممکن ہے کہ وہ بالکل متغیر میں منقلب نہ ہو بلکہ خود اپنی ہی ایک دوسری نوع میں بدل جائے اور یہ اکثر واقع ہوتا رہتا ہے۔ دساتیر مملکت کے مرکب اقسام یعنی اعیانیت و عمومیت کے متعلق انقلابات کی آخری وجہ اکثر یہ معلوم ہوتی ہے کہ ان میں جو اصول جمع ہیں ان کا توازن صحیح نہیں رہتا۔ زیادہ دو متمند طبقات کی نامناسب مداخلت سے اعیانیت عدیدیت کی طرف رجوع ہو جاتی ہے اور نسبت مفلس طبقات کے نامناسب حوصلوں سے عمومیت عوامیت ہو جاتی ہے۔ استحکام صرف اسی طرح قائم رہ سکتا ہے کہ متناسب مساوات ہو اور ہر شخص کو اس کا مناسب حصہ دیا جائے انھیں مرکب دساتیر میں خصوصیت کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ معاشرتی و اقتصادی حالات کی غیر مرئی ترمیم سے تقلبات وقوع میں آتے رہتے ہیں۔

انقلابات پیدا کرنے والے اسباب کا جیسا مفصل سلسلہ اسطونے قائم کیا ہے ویسا ہی موثر سلسلہ انقلابات کے روکنے کے ذرائع کا بھی قائم کیا ہے یہ خاص اسباب کی نوعیت سے فوراً ہی ان کے ویسے ہی تدارکات کی نوعیت کی جانب بھی ذہن منتقل ہو جاتا ہے مرکب دساتیر میں ان نئے حالات کے دوران نظر آغاز کے معلوم کرنے کی خاص فکر کرنا چاہئے جن سے

یاسی تغیرات و وقوع میں آتے ہیں۔ اعیانیت اور عیدیت میں پست درجہ طبقات کے ساتھ اچھا برتاؤ ہونا چاہئے اور ذی امتیاز طبقات کے اندر عمومی مساوات کے اصول کو سختی سے نافذ کرنا چاہئے۔ یہ شہریوں کی جس جماعت کو سیاسی استحکام سے دلچسپی ہوگی وہ آسانی کے ساتھ اس شور پر برا بیخستہ ہو جائے گی کہ دستور مملکت خطرے میں ہے۔ کسی ایک شخص کو یہ اجازت نہ ہونا چاہئے کہ وہ دفعۃً یا غیر متناسب مدت تک اعتبار حاصل کرے۔ یہ فلسفی یہ خیال ظاہر کرتا ہے، آدمی بہت آسانی سے خراب ہو جاتے ہیں اور ہر شخص ثروت کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ با اختیار مناصب تک رسائی بتدریج اور بااحتیاج ہونا چاہئے اور اگر کسی فرد کی طرف سے ناواقبی اثر کا اظہار ہو تو بشرط ضرورت اسے خارج البلد کر دینا چاہئے۔ مزید براں ہر مملکت میں انتہائی فکر یہ کرنا چاہئے کہ عہدہ داروں کو مالی نفع کے تمام مواقع سے خارج رکھا جائے۔ عیدیت میں ایسا کرنا خصوصیت کے ساتھ اہم سے لے کر کم عامۃ الناس اگرچہ سیاسی عہدوں کو دوسروں کے لیے چھوڑ کر خود روپیہ پیدا کرنے پر قانع ہوں مگر اسے وہ ہمیشہ ناپسند کریں گے کہ ایسے منصبوں سے وہ خارج رکھے جائیں جن سے نہ صرف عزت حاصل ہو بلکہ نفع بھی ہو۔ ان طبقات اور عامۃ الناس دونوں کو مطمئن کرنے کا سب سے زیادہ یقینی طریقہ یہ ہے کہ عہدے سب کے لیے کھلے ہوئے ہوں مگر ان کی پختہ نہیں نہ ہوں۔ مثلاً اس سے یہ یقین ہو جائے گا کہ عہدوں کا انتظام زیادہ تر خوش حال لوگوں کے ہاتھ میں رہے گا لیکن ہر طرح پر یہ فکر رکھنا چاہئے کہ مالیات کی حالت و انصرام کے عام بیانات کے ذریعے سے یہ اعتماد پیدا کر دیا جائے کہ عہدہ دار خزانے کو برباد نہیں کرتے۔ مزید براں یہ بھی ہونا چاہئے کہ کوئی طبقہ عہدوں کا اجارہ نہ لے لے۔

لے۔ مثلاً عہدے مختصر عرصہ کے لیے ہونا چاہئے تاکہ سب لوگ ان میں شرکت کر سکیں۔

لے۔ مقالہ پنجم جز و دوم (۸)۔

باب ۳

عدیدیت میں مفلسوں کو اور عوامیت میں دو لقمندوں کو یہ ہمت دلاتا چاہئے کہ جن انتظامی فرائض سے اقتدار اعلیٰ پر اثر نہ پڑتا ہو ان میں وہ شرکت کریں۔ یہ کارروائی عمدہ حکمت عملی کے وسیع فشا کے عین مناسب ہے کہ کسی خاص شکل حکومت کے اصول کو انتہا تک نہ پہنچانا چاہئے۔ انتہائی صورتوں سے مقاومت کو اشتعال ہوتا ہے، طریق اوسط کو مد نظر رکھنا چاہئے۔ کیونکہ کوئی ساعرصر بھی حکمرانی کرے، دوسرے تمام عناصر بھی مملکت کے لیے قابل قدر ہوتے ہیں۔ آخر میں یہ کہتا ہے کہ مملکت کو انقلاب سے محفوظ رکھنے کا سب سے زیادہ موثر ذریعہ وہ ہے جس پر عام طور پر سب سے کم لحاظ کیا جاتا ہے یعنی دستور مملکت کی روح رواں نظم تعلیم کو ہونا چاہئے۔ اغلباً قوانین کا بتانا اس وقت تک بہت کم کارآمد ہو سکتا ہے جب تک شہر کے فوجوانوں کو ایسی تربیت نہ دی جائے کہ وہ سمجھیں کہ ان کے خاص نظم کے برقرار رکھنے کے لیے کیا شے صحیح طور پر ضروری ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عدیدی تربیت میں صرف وہی شے شامل ہونا چاہئے جو دو لقمندوں کے حسب خواہ ہو اور عوامی تربیت میں وہ شے جو عامہ الناس کے حسب خواہ ہو، اس سے تو وہ برائیاں اور بڑھ جائیں گی جو پہلے ہی سے موجود ہوں گی۔ وجہ یہ ہے کہ عدیدیات میں اعیانی فوجوان اپنا وقت کاہلی اور فضول خرچی میں گزارتے ہیں اور عامۃ الناس محنت کرنے اور بغاوت کی سازشیں کرنے کے لیے چھوڑ دیے جاتے ہیں۔ اور عوامیت میں حریت و مساوات کے خراب کردہ خیالات آزاد فشاں اور

لے۔ جو لوگ اعلیٰ اہلہوں پر فائز ہوں ان کے لیے اسکو نے جن اوصاف کا مطالبہ کیا ہے ان سے ذہن چرب طور پر جعفر سن کے ساتھ نہ امتحانی سوالات کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اسکو ان اوصاف کا شمار اس طرح کرتا ہے :- (۱) قائم شدہ دستور مملکت کے ساتھ وفاداری (۲) سب سے زیادہ انتظامی قابلیت (۳) نیکو کاری و انصاف جو حکومت کی ہر شکل کے حسب حال ہوں "جعفر سن نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وہ دیا انتظار ہے؟ کیا وہ قابلیت رکھتا ہے؟ کیا وہ دستور مملکت کا وفادار ہے؟ سیاسیات مقالہ پنجم جزو ۱۹ جعفر سن کے تصانیف (۱۹۵۳ء) جلد چہارم ص ۲۰۵۔

ہر طرح کی دستوری قیود کو برطرف کر دینے کی جانب منہر ہو جاتے ہیں۔  
 شاہی دساتیر سے متعلق ارسطو کی بحث خصوصیت کے ساتھ اس  
 وجہ سے قابل لحاظ ہے کہ جباریت کو ایک فن کی حیثیت سے بہت شستہ  
 الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔ اس کی نظر میں ایک عملی ادارے کی حیثیت  
 سے شاہی ازمنہ و احوال پیشین کی کم و بیش دلچسپ یادگار ہے۔ حقیقتہً  
 یہ رضامند رعایا پر ایک نگرانی کرنے والے فرد و اعدیا خاندان کی بے روک  
 حکمرانی تھی مگر عام روشن خیالی کے بڑھنے کے ساتھ کسی ایک شخص کا تفوق  
 ناممکن ہو گیا اور شاہی کا گزر جانا رک نہ سکا کیونکہ جب رعایا بطیب خاطر  
 بادشاہ کی اطاعت ترک کر دے تو پھر اس کے ہاتھ میں مطلق العنان قوت  
 جو کچھ بھی باقی رہے گی اس کا انحصار جبر پر ہو گا اور اس لیے وہ بادشاہ  
 نہیں رہتا بلکہ ایک جابر ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف اگر وہ اپنے اختیارات  
 کے محدود کئے جانے پر راضی ہو جائے تو اگرچہ رسادہ بادشاہ رہتا ہے  
 مگر وہ تنہا فرمانروا نہیں رہتا۔ شاہی سے ہمیز جباریت ارسطو کے نزدیک  
 ایک ایسا سیاسی منظر ہے جو اتنے جدید زمانے سے تعلق رکھتا ہے کہ اس پر  
 علمی حیثیت سے غور کرنا ایسا ہی ضروری ہے جیسا واقعی دساتیر پر غور کرنا ضروری  
 ہے۔ حکومت کے تمام انواع میں یہ نوع علی العموم سب سے کم پائدار ہے۔  
 اس لیے جو اسباب اس کے زوال کے باعث ہوتے ہیں ان پر خاص توجہ  
 کی ضرورت ہے۔ عام طور پر یہ اسباب وہی ہیں جن کا عمل عوامیت اور  
 عدیت کی انتہائی منہوں میں ہوتا ہے۔ فی الواقع ان شکلوں کو جباریت سے  
 جو اندرونی مشابہت حاصل ہے وہ ارسطو کی متواتر رائے زنی کا مرکز  
 بن گئی ہے۔

۱۔ مقالہ پنجم جلد ۹ (۱۵)۔

۲۔ اس اصطلاح کے ارسطو ایسی مفہوم میں جبریت، نظم و نسق یا "دستور"  
 نہیں تھی۔

۳۔ مثلاً قوم بادشاہ پسند کرتی ہے، لہذا طفیلی کو دونوں پسند کرتے ہیں



کے بجائے زیادہ تر محنتی اشخاص کا انتخاب کرے، اگرچہ وہ امر او غبار دونوں کو ایک دوسرے کی بد اعتمادی اور ذات شاہی کے اعتماد پر ابھارتا رہے مگر جب دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا موقع آپڑے تو ہمیشہ مضبوط تر جانب اختیار کرے۔

خلاصہ یہ کہ اس قسم کی شاہی حکمرانی کے خصوصیات یہ ہیں کہ وہ مطلق العنان ہونے کے بجائے زیادہ تر پدرانہ ہو، اس کی بنیاد زیادتی کے بجائے اعتدال پر ہو اور وہ ہر دلعزیز ہو، یعنی طبقات کو دوستی کے ذریعے سے اور عامۃ الناس کو زعماء کے ذریعے سے اپنا بنائے، ان اصولوں پر مطلق العنان کی حکمرانی رعایا کے لیے بہتر، زیادہ دیر پا اور خود حکمران کے اخلاق پر مفید اثر پیدا کرنے والی ہوگی۔

## ارسطو کے نظریات میں یونانی اور عالمگیر عناصر

ارسطو کی تصنیف کے مذکورہ بالا خاکے سے کم از کم اتنا تو ذہن میں آگیا ہو گا کہ اس کے سیاسی فلسفے میں خالص یونانی عنصر کی کیا اہمیت ہے۔ اس کی تاریخی تلاش جستجو یونان کے حدود سے بہت دور تک پہنچی ہوئی تھی مگر جو نظم اس نے طیار کیا، اس کے نہایت حقیقی خصوصیات کا تعین انھیں حالات سے ہوا جو یونان کے حدود کے اندر شائع تھے۔ ان فلاحیوں کی طرح اس کے خیالات کے اصول موضوعہ بھی حسب ذیل تھے، دوسری قوموں پر یونانیوں کو عام فوقیت حاصل ہے، معاشری تنظیم کی بنیاد کے طور پر

لے۔ حکمت عملی کا دوسرا نہایت ہی مشہور مسلہ ارسطو نے یہ تجویز کیا ہے کہ مملکت کے تمام عزاز و انعامات فرمانروا کو بذات خود عطا کرنا چاہئے۔ اس کے برخلاف سزا و تذلیل دوسرے ذرائع سے انجام پانا چاہئے، مقالہ پنجم جزو ۱۱ (۲۶)۔

باب

خلائی کی طبعی ضرورت ہے اور وہ حق بجانب ہے، سیاسی تنظیم میں شہری مملکت نمونے کا کام دیتی ہے، اچھے شہریوں کے خلائی و ذہنی اوصاف کے ساتھ حصول معاش کے ذرائع مناسبت نہیں رکھتے، سیاسی نیکوکاری کے قائم رکھنے میں مملکت کے زیر پدایت تعلیم و تربیت کو اعلیٰ اہمیت حاصل ہے۔ اور آخری امر یہ ہے کہ تمام شخصی جذبات و عادات قانون کے احکام کے تابع ہوں، خود قانون کی نسبت یہ سمجھا جائے کہ وہ ایک غیر شخصی شے ہے اور ربانی یا فطری قوتوں سے کچھ نہ کچھ پر اسرار طور پر وجود میں آیا ہے یا کسی فرد کی تقریباً فوق الانسانی دانائی کا مجموعہ دانش ہے۔ بلکہ بروایام ان میں سے اکثر خیالات یا تو بالکل خارج از بحث ہو گئے ہیں یا ان میں ایسی تربیم ہو گئی ہے کہ ارسطو نے جو اہمیت ان کے ساتھ وابستہ کی تھی وہ زائل ہو گئی ہے مگر جب اس کے فلسفے پر ہم زیادہ گہری نظر ڈالتے ہیں تو ان عام خاکوں کی تہ میں جن کا تعین یونانی مسلمات سے ہوا ہے ہم ایسے اصولوں کا ایک طولانی سلسلہ پاتے ہیں جو ایسے ہی قاطع ہیں جیسے خود انسانی فطرت اور جو تقریباً بالکل ہی اسی شکل میں جس طرح ارسطو نے انھیں طیار کیا تھا، اس وقت کے علم سیاست کے خصوصیات بنے ہوئے ہیں۔

ان میں سب سے نمایاں اصول سیاسیات کے آخری مسئلے یعنی حریت و اقتدار کی سازگاری کا ممیز و غیر مبہم تصور ہے۔ سلطنت کا اول اصول وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ حاکم و محکوم میں تمیز ہو۔ مطلب یہ ہے کہ سیاسی تنظیم کا تصور اس کے بغیر قائم ہی نہیں ہو سکتا ایک انسان کی مرضی و دوسرے کے تابع ہو۔ حریت و مساوات کے متعلق لائحیت کے تصور کو جو اس

۱۔ ارسطو اگرچہ قانون کو علی العموم رواج کی نسبت عمل کی طرف منسوب کرتا ہے تاہم جا بجا اس عام یونانی تخیل کے اثر کا اظہار ہی ہوتا جاتا ہے کہ جیسا کہ پہلے ہو چکا ہے و یا ہی اب بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی کامل العقل واضع قوانین ایک مکمل مضابطہ تجویز کر کے نافذ کر دے۔

اصول سے مناسبت نہیں رکھتا، ارسطو نے مردود قرار دیا ہے۔ انتہائی نوعیت باب کے میلانوں کا بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ :-

”مسادات سے کثرت کی حکمرانی کے ظاہر کرنے کا کام لیا جاتا ہے اور حریت و مساوات کے معنی یہ سمجھے جاتے ہیں کہ جو کچھ جس کے جی میں آئے کرے، اس لیے عوامیات میں ہر شخص اپنے میلان پر چلتا ہے مگر یہ برائے کیونکہ دستور مملکت کے تابع ہو کر زندگی بسر کرنا غلامی نہیں سمجھا جاسکتا بلکہ یہ بلند ترین بہبودی ہے۔“

افراد و مملکت کے تعلق مابین کی نسبت اس خیال کے ساتھ کیا فیضان شرائط کا اصول منظم کیا گیا ہے جس کے تحت حکومت کے شخصی اقتدار کا اظہار ہوتا ہے۔ درحقیقت عہدہ دار کا سب سے زیادہ مختص کام احکام کا شائع کرنا قرار دیا گیا ہے مگر ارسطو اس امر پر مقرر ہے کہ عہدہ دار سے بالاتر دستور مملکت کے غیر شخصی اجزائے رائے عامہ اور رواجی قانون کو ہونا چاہئے۔ آخر الذکر قوت کو اس نے پوری صفائی کے ساتھ بیان کیا ہے، اول الذکر کی تعریف اگرچہ نسبت کم وضوح کے ساتھ ہوئی ہے مگر اس میں شک نہیں کہ ارسطو کے مد نظر یہ ہے کہ عہدہ داروں کی کارروائی پر آخری فیصلہ صادر کرنے کا فرض من حیث المجموع قوم کی جانب منسوب ہونا چاہئے اور اس نظریے (اصول مسلمہ) کی حمایت بھی اس کے پیش نظر ہے کہ عامۃ الناس کی رائے کسی ماہر کی رائے کی بہ نسبت قابل ترجیح ہے۔

اقتدار اعلیٰ کے انتہائی تصور کے متعلق ارسطو زمانہ جدیدہ کے نظریات کے اختیار کرنے کے بجائے ان کا پتہ چلاتا ہے، وہ اس اہمیت کا احساس رکھتا ہے کہ ایک فیصلہ کن انسانی بالادست ہونا چاہئے جس کی غیر مشتبہ مرضی مختتم نوعیت رکھتی ہو۔ وہ اسے مرجع سمجھتا ہے کہ آخری



باب

انسانی بالا دست کل قوم کو ہونا جائز ہے، مگر وہ اس حل پر دو قیدیں عائد کرتا ہے اول یہ کہ اسے ایک ایسے نظم معاشرے کے اندر محدود ہونا چاہئے جس کی حکومتی (اخلاقی و ذہنی تکمیل) کی عام سطح بلند ہو، اور دوسرے یہ کہ اقتدار اعلیٰ کی تشریحی سرگرمی اسی حد تک رہے جس پر پہلے سے قانون نے قبضہ نہ کر لیا ہو۔ درحقیقت ارسطو اس خیال کو دخل ہی نہیں دے سکتا کہ صاحب اقتدار اعلیٰ فی الاصل واضح قوانین ہے، معمولاً اعلیٰ عضو کا کام نظم و نسق ہے۔ مگر یہ فلسفی خود واقف نہیں ہوتا اور یہ فرض کر کے اپنے تمام دلائل کی بنیاد تھت کھودیتا ہے کہ صاحب اقتدار اعلیٰ کا یہ فرض ہے کہ جس امر کے متعلق قانون ناکافی یا نامناسب ہو اس کے لیے وہ قانون وضع کرے جسے جس انتہائی عوامیت کو ارسطو بالکل ہی نفرت کی نظر سے دیکھتا ہے اس میں عمومی جمعیت کی کارروائیوں کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے اس سے زیادہ کسی امر کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ قانون کے بجائے جمعیت کے احکام کے نفاذ کے سنے صرف یہی قرار دیے جائیں گے کہ یہ صاحب اقتدار اعلیٰ کا فیصلہ ہے کہ قانون ناکافی یا نامناسب تھا اسلئے دستور کی حکومت کی تنظیم میں جن تین عناصر کی ضرورت ہے اسے ”سیاسیات“ میں ان کا اصول نمایاں بطبع النظری کی ایک دوسری مثال ہے، لیکن اس خاص صورت میں تفریق اختیارات کے جدید نظریے کے ساتھ ارسطو کے نظریے کے تعلق کی نسبت غلطی کا واقعہ ہو جانا آسان ہے، ارسطو تین حقیقی اعضا کو میسر کرتا ہے جن کے اوصاف وہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک غور و فکر کرنے والا عضو ہے، دوسروں کا تعلق عہدوں سے ہے اور تیسرا عدالتی عضو ہے۔ ان میں سے ہر ایک میں زمانہ جدید ہ

لے۔ حسب بالا صفحہ ۶۹-۷۰۔

۷۰۔ جن معاملات میں قانون بے بس ہو ان معاملات کا تصفیہ کل طور پر یا عوامی کے ساتھ کرنا چاہئے

باب ۱۵ صفحہ ۶۶

۷۱۔ مقابلہ کیلئے مقالہ چہارم جزو ۱ صفحہ ۳۱۔

کے تجویز تشریحی عالمانہ اور عدالتی محکموں کے ساتھ کچھ نہ کچھ قدر مشترک موجود ہے مگر اس سطحوں نے فرائض کے متعلق ایسا امتیاز نہیں سونچا ہے جیسا زمانہ جدیدہ کی بنیاد ہے۔ درحقیقت اس سطحوں کے وہاں غور و فکر کرنے والا عضو بھی تشریحی عضو ہے مگر صرف نہ کو رہ بالا حد تک یعنی سابق الوجود قوانین میں ضمیمہ لگانے کی حد تک۔ اس کے بعد دار عالمانہ حیثیت رکھتے ہیں مگر اس اعتبار سے غور و فکر کرنے والے عضو سے کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ اور اس سطحوں کا عدالتی عضو غور و فکر کرنے والے عضو سے فرائض کی بہ نسبت زیادہ تر اپنی ترکیب و طریق کار میں مختلف ہے۔ آخری امر یہ ہے کہ اس سطحوں کے فلسفے کی دائمی دہمہ گیر جانب پر اس اہمیت سے خاص طور پر روشنی ڈالی گئی ہے جو سیاسی تنظیم و سرگرمی میں اقتصادی اثرات سے وابستہ لی گئی ہے۔ اصولی نقطہ نظر سے ملک کے جواز کو قائم رکھا گیا ہے اور عملی نقطہ نظر سے یہ کہا گیا ہے کہ جو لوگ شخصی اطلاق رکھتے ہیں اور جو نہیں رکھتے ہیں دائمی تصادم کو حکومت کے متعدد دغاویت درجے کے نمایاں واقعہ عجیبہ سے واضح کیا گیا ہے۔ اس سطحوں کی تقیم اشکال 'ترتیب عمل نظم و نسق' اور ایک بڑی حد تک تشریح انقلابات سب اس کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ اور اس سے وہ اصول اخذ کیا گیا ہے جس کی توثیق زمانہ مابعد کی تاریخ سے نہایت زور کے ساتھ ہوئی ہے وہ یہ کہ استقامت و خوش حالی سب سے زیادہ دیں پائی جاتی ہے جہاں انتہائی تمول و افلاس نامعلوم ہیں اور طبقہ متوسط سب سے زیادہ مضبوط ہے۔

اگر افلاطون کی کتاب "قوانین" سے دل میں ایک مبہم مگر غیر مشکوک خیال ایٹیکاسے متاثر اسپارٹا کا پیدا ہو جاتا ہے تو اس سطحوں کی کتاب "سیاسیات" کسی قدر زیادہ واضح نقش اسپارٹا سے متاثر ایٹیکاز کا دل پر چھوڑ جاتی ہے۔ یہ اس کامیابی کے ہم قدم ہے جو اس فلسفی کو اپنے خیالات میں یونانیت اور ہمہ گیریت کو زیر کرنے میں حاصل ہوئی ہے لیونکہ کوئی یونانی مملکت ایٹیکاز کی اتنی ہمہ گیر نہیں تھی۔ مادی اور

باب

روحانی دونوں امور میں ایتھنز نے انسانی فطرت کی بلندیوں اور گہرائیوں کا کھوج لگایا تھا جس ذہانت کو ایتھنز کے طبائع عالی خصوصیت سمجھا سمجھوس کریں وہ لازماً مختلف اعتبارات سے ایسی ہمہ گیر ہوگی جیسی خود انسانیت۔ اس قسم کی ذہانت ارسطو کی ذہانت تھی، اور ہر قسم کی نوعیت اس کے فلسفے کی نوعیت تھی۔ اور یہی وجہ ہے کہ عسکری روم، فقہی نما، دینی مادی دور جبہ بد کے ایسے متاثر نظموں میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سیاسی تنظیم و سرگرمی کی حقیقی میتیں ارسطو کے تجربے کی روشوں پر قابل تشریح ہیں۔ اور واقعاً ان کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے۔



باب

۹۸

# منتخب حوالجات

ایکمی، جلد اول، صفحات ۵۳-۶۲۔

بریدیٹی "ارسطو کا تصور سلطنت واقع یونان" (Aristotle's Concept

tion of the State, in Hellenica) - ۱۶۶-۲۲۲۔

برنٹ "اخلاقیات ارسطو" (Ethics of Aristotle) ویباچہ و تہن۔

گانگریو "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) ویباچہ

کوپ "تقریب فن تقریر ارسطو" (Introduction to Aristotle's

Rhetoric) صفحہ ۲۳۹-۲۴۴ (قانون فطرت کے متعلق ارسطو کا خیال)

ڈیوڈسن "ارسطو اور قدیم تعلیمی تصورات" (Aristotle and Ancient

Educational Ideals) صفحات ۱۵۱-۲۳۵۔

گرانٹ "اخلاقیات ارسطو" (The Ethics of Aristotle) خطبات و تہن۔

ہنشل "یونانی نظریہ مملکت کی تاریخ" (Geschichte der griechischen

Lehre vom Staat) صفحات ۶۴-۹۶۔

ہلڈنبرینڈ صفحات ۲۵۰-۲۸۶۔ جیکسن "مقالہ پنجم اخلاقیات نقوماچس" (The

Fifth Book of the Nichomachean Ethics)

ٹرانے، جلد اول صفحات ۱۹۱-۲۳۲۔

جودک "سیاسیات ارسطو" (The Politics of Aristotle) تہیدہ

ترجمہ اور حواشی۔

لینگ "سیاسیات ارسطو" خطبات تہیدی۔

لوس "سیاسیات ارسطو و جمہور افلاطون" (Politics of Aristotle

and the Republic of Plato)

میہائی "قدیمی یونانی علم ادب" (Classical Greek Literature) جلد دوم

صفحات ۴۱۴-۴۲۶-۴۲۴ و ما بعد۔

نیومین "سیاسیات ارسطو" جلد اول (تمہید)۔

انگن "ارسطو کا نظریہ سیاسیت" (Die Staatslehre des Aristoteles)

پیرس "اخلاقیات نقوماچس" (The Nicomachean Ethics) ترجمہ۔

رامر "حق سلطنت اور سیاسیات کا تصور" (Die Begriffe von Recht,

Staat und Politik) صفحات ۱۶-۲۱۔ رٹر "تاریخ فلسفہ" (Geschichte der

Philosophie) جلد سوم صفحات ۳۰۱-۴۰۵ ترجمہ جلد سوم صفحات ۲۵۹-۳۴۰۔ سینٹ ہیلر "سیاسیات

ارسطو" (Politique d' Aristote) تمہید۔ سیوسہل "سیاسیات ارسطو"۔

(Aristoteles Politik) ۱۸۶۹ء۔ سیوسہل و کس "سیاسیات ارسطو"۔

(The Politics or Aristoteles) تمہید و متن۔

تیشلمر "سیاسی اشکال کی ارسطاطالیسی تقسیم

(Die aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen)۔

تیور و "مقالات در بارہ ارسطو" (Etudes sur Aristote)

وان و رٹ "افلاطون و ارسطو" (Platon et Aristote) صفحات

۳۴۸-۵۹۸۔

ولڈن "سیاسیات" (Politics) کا انگریزی ترجمہ مع حواشی۔

وہلی "یونانی عددیات" (Greek Oligarchies) ابواب ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸،

# باب چہارم

زمانہ نابعد کے یونان و روما کا

نظریہ سیاسیہ

۱۔ یونان کی سیاسی معدومیت

۲۲۲ ق م میں جب ارسطو کا انتقال ہوا ہے، سکندر اعظم اس سے ایک برس پہلے مر چکا تھا، لیکن یہ فلسفی اگرچہ اپنے سابق شاگرد کے بعد تک زندہ رہا مگر اس کے تصانیف کا جہاں تک ہمیں علم ہے ان میں سے کسی تصنیف میں ادنیٰ اشارہ بھی اس کا نہیں ملتا کہ فلسفی اپنے شاگرد کی حیرت انگیز سوانح کی شان و شکوہ کا قدردان تھا، درحقیقت اس زمانے میں

سلطہ سکندر اور اس کے کام کے متعلق سیاسیات میں اشارات کے دریافت کرنے میں بعض شارحین نے بڑی طباعی دکھائی ہے، مگر جو کچھ ماخوذ ہے وہ فی الواقع انھیں ناقدین کے اشارات ہیں، اس فلسفی کے اشارات نہیں ہیں، مثلاً آئین کی کتاب ارسطو کا نظریہ سلطنت "جلد سوم باب سوم

(Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Buch III, iv. Passim)

اے

اس کا محسوس کرنا اس سے کم آسان تھا جتنا آسان اس وقت ہے کہ ہیلان  
سیاسی حیثیت سے معدوم ہو چکا تھا اور جن حالات نے افلاطون اور ارسطو  
کے فلسفے کی خصوصیت کا تعین کیا ان کا اثر اب آئندہ کی تاریخ کی رفتار پر  
بہت ہی کم یا مفقود سا تھا۔ سکندر کی فتوحات اور پھر اس کی مملکت کے  
اس کے جانشینوں میں تقسیم ہو جانے سے سیاسی تنظیم کے نمونے کی حیثیت  
سے دستوری شہری مملکت مطلق العنان فوجی شہنشاہی سے بالکل مغلوب  
ہو گئی تھی۔ اور نئے حالات سے نسلوں اور تمدنوں کا جو امتزاج ہوا اس  
سے خالص و محض یونانی نوعیت بدرجہ اس اخلاقی و ذہنی طرز سے مبدل  
ہو گئی جسے ہم ”یونانی زرا“ کہتے ہیں لیکن مقدونی فتح کے صدیوں بعد تک  
متعددیونانی شہروں میں حکومت اسی قدیم دور کی شکلوں میں چلتی رہی۔  
مزید براں گاہ بگاہ ایسے حالات پیدا ہو جایا کرتے تھے جن میں تھوڑے  
زمانے کے لیے یا کسی حد تک ان شکلوں میں واقعی جان آجاتی تھی خاص کر  
خود جزیرہ نائے ہیلان میں جو سکندر کے سب سے کمزور جانشین کے  
حصے کا جزو تھا، یہی حالت تھی۔ امر میں کچھ زمانے کے لیے ایک ایسے  
دستوری نظم نے ترقی و سرسبزی حاصل کی جو یونان کے جذبے کے  
مخصوص میلانات کا جواب ہونے کی اچھی موزونیت رکھتا تھا۔ ایٹولیا  
اور ایکیا کی جمیعت کی حیات میں وفاقی حکومت کے اصول اس قدر  
ترقی کر گئے تھے اور اس طرح زیر عمل رہے تھے کہ ان سے تمام وسطی  
یونان اور پلوپونیس میں کئی نسلوں تک بہت کچھ تفر و قائم رہا مگر مقدونہ  
کے خلاف جو شے کام دے گئی وہ روم کی فاتحانہ قوت کی مد مقابل  
نہو سکی اور روم کی روش کے سامنے وفاق کو وہی راہ اختیار کرنا پڑی  
جو اس سے قبل شہری مملکتوں کو اختیار کرنا پڑی تھی۔ ایتھنز کی عمومیت  
اور اسپارٹا کی عیدیت کی طرح جمیعت ایکیا کی پیچیدہ دستوری  
تنظیم روم کی شہنشاہی قلمرو کے اندر مقامی حکومت کی ایک محض بے حقیقت  
سی صورت ہو کر رہ گئی۔

۱۰۰

سکندر کے انتقال کے بعد میاشری و سیاسی تقلیب کی دو صدیوں کی باجہ خصوصیت یہ تھی کہ باقاعدہ سیاسی محن کو برابر زوال ہوتا گیا۔ حکومت کے متعلق فلسفیانہ رائے قائم ہونے کے لیے اس زمانے کا انداز بہت ہی کم موافق تھا، سکندر کی رفتار کی جانشینی کے ساتھ جو رنگ برنگ کے تغیرات پیش آئے ان میں خاص امر فوجی قوت کا تسلط تھا، اور فوجی قوت ۱۰۱ بھی وہ جس کی بنا کسی عمومی تنظیم کے اصول پر نہیں تھی بلکہ کرایے کے سپاہیوں پر تھی۔ شہنشاہی کا قائم کرنا اور مختلف تمدنوں کا امتزاج کرنا اس زمانے کی عام وضع تھی۔ ایسے تقلیبی زمانے میں سیاسی فلسفے کا اپنے صفات کو زائل کر دینا اور طوفان کے فرو ہو جانے کا خاموشی کے ساتھ انتظار کرنا واقعات عادیہ میں سے تھا، جب غور و شرف ہو گیا اور ایک نیا نظم قائم ہو گیا اور فلسفہ پھر نمودار ہوا، اور ایسے اصولوں کو لیے ہوئے نمودار ہو جو صورت حال سے موزوں تھے، اس نے عین اس وقت میں ایک نظم قائم کیا جسے پھر کسی نئے اضطراب و ہرجان میں باطل ہو جانا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ سکندر کی شہنشاہی کے عروج کے وقت سے مشرق میں رومی تسلط کے قائم ہو جانے کے وقت تک سیاسی نظریہ و مخدو رہا۔ اس کے بعد پالیسیس اور سسرون نے ایک احسن الوضع نظریے کے ذریعے سے "امن روم" کے نمایاں واقعے کی تشریح کی، اور پھر اس کے عین بعد ہی جو لیس اور آگسٹس کے عمل نے اس نظریے کو حقیقت سے بالکلہ منقطع کر دیا۔

تیسری اور چوتھی صدی قبل مسیح کا جو یونانی اور یونانی علم ادب ضائع ہو گیا اس میں بلاشبہ بہت کچھ سیاسی مباحث رہے ہوں گے بلکہ

لہ۔ سسرون نے "قانون" (De Legibus) جو سوم فقرہ ۲ میں افلاطون کے پیروہر پکلائدیس پائیکلس آرسٹو کے پیروہر سوسکریٹس، ڈیو رواقی اور ڈیوٹریس فلیکس کے تصانیف کا ذکر تعریف کے ساتھ کیا ہے۔ آخرا لکریجے ایتھنز کی حکومت کا بہت کچھ تجربہ تھا، اس کی تحریروں کو سسرون نے فلسفیانہ خوبی اور عملی قدر قیمت کے ادا صاف سے متصف کیا ہے اور خصوصیت کے ساتھ ڈیوٹریس کے ہم پلہ قرار دیا ہے۔



باب

۱-۲

مگر ان تصانیف میں جدت و اثر کی کمی کا ہونا ان جلیل القدر فلسفیانہ نظموں کی نوعیت سے ظاہر ہے جو اس زمانے میں پیدا ہوئے اور ترقی حاصل کی۔ اور اس سطر کے سالک، رواقیوں، ابيقوریوں، بلکہ متشککین کے سامنے پست ہو گئے۔ اور یہ تینوں موخر الذکر سالک اگرچہ دیگر اعتبارات سے اپنے اصول میں ایک دوسرے سے مختلف تھے مگر اس ایک امر میں باہم متفق تھے کہ سیاسی معاملات سے فلسفے کے تعلق کو گھٹانا چاہئے۔ اخلاقیات کے مسائل پر انھوں نے خاص توجہ کی اور صحیح زندگی کی ترقی کے حسب حال انھوں نے بہت ہی مشرح ضوابط بنائے۔ لیکن جہاں اخلاطون اور ارسطو کو اچھی زندگی کی کاہلہ علمی طور پر منظم مملکت میں ملی، وہیں زینو اور ابيقور میں کو یہ کلید سیاسی حالات سے کل بے پروائی میں نظر آئی۔ اخلاقیات سے سیاسیات کی تفریق انتہائی حد کو پہنچا دی گئی اور جس طرح سابق نظموں کی رو سے افراد مملکت کے نیچے دب کر رہ گئے تھے، اسی طرح موخر نظموں میں یہ چاہا گیا کہ افراد زندگی کے مسائل کو قطع علاقہ کی صورت میں حل کریں بلکہ خارجی حالات کے ساتھ فلسفے کے اس انداز کا تعلق صاف عیاں ہے۔ یونانی شہروں میں زندگی کی اہمیت بہت سرعت کے ساتھ زائل ہوتی جا رہی تھی۔ سیاسی کارروائی کے سرچشمے کسی خاص شہر کی جمعیت یا مجلس شورائی میں نہیں مل سکتے تھے بلکہ مقدونیہ، شام اور مصر کے بادشاہوں اور رومی قنصلوں کی لشکرگاہوں میں ملتے تھے۔ ارباب فکر ان دستوری شکلوں پر غور کرنے سے روگرداں ہو گئے جن کی کوئی واقفیت نہیں تھی اور سیاسی زندگی کے نقصان کو اس نظریے سے موقر بنایا کہ اس قسم کی زندگی خلاف عقل تھی۔



باب

## ۲۔ ایتقوری اور رواقی اثرات

تاہم ایتقوری اور رواقی اصول کی چند خصوصیتیں ایسی بھی تھیں جن کا سیاسیات اور زمانہ مابعد کے نظریات پر معتد بہ اثر پڑا۔ ایتقورس اور اس کے متبعین نظم معاشرت اور مملکت کو تسلیم کرتے تھے مگر صرف اس لیے کہ ان کی نسبت فلکی کی عدم توجہ پر زور دیں۔ معاشری اور قانونی تعلقات کی تشریح اس طرح کی جاتی تھی کہ ان کا انحصار بالکلیہ افراد کے ذاتی مفاد اور ہر شخص کی اس خواہش پر ہے کہ وہ ضرر کے مقابلے میں اپنے کو محفوظ کرے۔ دعویٰ یہ کیا جاتا تھا کہ قانون کی اطاعت صرف اس حد تک قرین عقل ہے کہ قانون اس مقصد کو ترقی دیتا ہو۔ انصاف کا کوئی وجود مجرداً نہیں ہے، انصاف باہمی نفع کی کسی نہ کسی قرار دوسے وجود پذیر ہوتا ہے، کوئی دانشمند شخص سیاسی زندگی میں اس وقت تک شرکت نہ کرے گا جب تک اس کے مفاد کا شدید اقتضائے ہو۔ اس قسم کی زندگی دبا ل جان ہے اور اس راحت قلبی کے منظر ہے جو مطمئن زندگی کے لیے لازمی ہے۔ ان آرا میں ہمیں خیالات کی ایک ایسی روش ملتی ہے جسے اس کے قبل کسی حد تک سوفسطائیوں نے ظاہر کیا تھا اور جس کی نسبت یہ قدر تھا کہ صدیوں بعد اس سلسلہ اصول کی صورت میں اسے بہت بڑی نمود حاصل ہو گئی جو سلطنت کے نظریہ معاہدے کے نام سے مشہور ہوا۔ طریق ایتقوری کی علمی تعلیم یہ تھی کہ اقتدار سیاسی کی جس صورت میں نظم و امن حاصل ہو اس کی اطاعت کرنا چاہئے۔ اس طریق کے پیرو کو اس سے کچھ غرض نہ تھی کہ جس سکون کا وہ خواہاں ہے وہ کسی بہل العمل دستور کی حکومت کی وجہ سے حاصل ہے یا کسی قوی العمل مطلق العنانی کے باعث ہے۔ اس لیے متدوئی قلعہ گیر فوج، اس کے لیے ایسی ہی اچھی صاحب اقتدار تھی جیسا

باب

۱۰۴

کوئی دوسرا ہوگا۔ سکندر کے بعد ہیلانس کی زندگی کے ساتھ اس فلسفہ کی موزونیت بدیہی الثبوت ہے۔ آگسٹن کے تحت روم میں بھی ایسے ہی حالات رائج ہو گئے اور ایتھو۔ یوں کی لاپرواہی کو ہوریس کی نرم پسند و زجر کی صورت میں دلکش اظہار کا موقع مل گیا۔

زمانہ مابعد کے خیال و عمل پر رواقی اصول کا اثر بالکل ہی دوسری طرح کا پڑا۔ اس اثر نے خصوصیت کے ساتھ نظریہ عدل و قانون کے ذریعے سے ترقی کی۔ رواقیوں نے فطرت کا تصور ہمہ اوستی نظریے کے مطابق کیا، گویا فطرت اعلیٰ ہمہ گیر قانون کا جسم ہے، وہ ہمہ گیر عقل (عقل کل) ایک صورت ہے، اور اس لیے معین و ساکت و صامت ہے۔ مہملے محال کو پہنچی ہوئی زندگی وہ ہے جو اس ہمہ گیر قانون کے موافق ہو۔ عملی نقطہ نظر سے اس قسم کی موافقت خالص و محض انسانی عقل کی تربیت و ترقی میں تلاش کرنا چاہئے۔ جن لوگوں نے اس عمل کے ذریعے سے اپنے کو جذبات اور مادی حالات کے تمام اثرات سے الگ کر لیا ہو صرف وہی اس قابل ہیں کہ ان کی تقلید کی جائے۔ صرف یہی لوگ فلسفے کی صحیح حد و غایت کو پہنچ سکیں گے اور اس قسم کے تمام لوگ خارجی حالات گرد و پیش سے بے پروا ہو کر، ایک عظیم الشان جمہوریت کے رفیق یکدگر شہری ہوں گے۔ مختصر یہ کہ رواقیت نے قانون فطرت اور ہمہ گیریت کے پر از نتائج اصول کو نمایاں کیا۔

یہ صحیح ہے کہ اس آخر الذکر اصول کو کلیسوں نے قطعی طور پر طے کر دیا تھا اور زینو نے انھیں کی تعلیم سے رواقی طریق قائم کیا مگر سکندر اعظم کے کام کے پائے تکمیل کو پہنچنے کے وقت تک اس قسم کے خیال کی ترقی کے لیے زمین طیار نہیں تھی۔ لیکن جب یونانیوں اور

۱۔ مراسلات، صفحہ اول، جز دوم، (۱۶) میں شاعر نے اپنا ایتھوری میلان ظاہر کر دیا ہے۔

دشمنوں کے درمیان کی دیوار بالکل مہدم ہو گئی، درحقیقت جب ایٹھنر  
 صریحاً ایشیا اور مصر کے باشندے ایک سیاسی نظم کے حقیقی ارکان بن گئے  
 ۱۰۵ نسل اور ملک کی خفیف بنیادوں پر جو ملکی و معاشرتی اقدار قائم تھے  
 وہ ماند پڑ گئے، اور ارباب فکر کے لیے ساری دنیا کی شہریت اور اس  
 کے تمام بعید الاثر عواقب ایک قابل قبول اصول بن گئے۔ درحقیقت  
 اس کی قدیمی صورت میں اس خیال کی اہمیت بہت کم تھی۔ رواقیوں  
 کے ”عالمگیر شہر“ میں شرکت کے شرائط ایسی ہی خالصۃً خیالی اور مطلقاً  
 ناقابل حصول تھے جیسے افلاطون کے فلسفی محافظین کے شرائط تھے۔ شاید  
 کسی حد تک تمام دنیا کی شہریت کے مسئلے کے اندر جسمانی قوت کے خلاف  
 ذہن کا رد عمل مشتعل تھا یعنی فلسفہ جب دور ظلم و زیادتی میں اس زمانے  
 کی واقعی سیاسی زندگی پر اثر ڈالنے سے خارج کر دیا گیا تو اس نے ذہنی طور  
 پر ایک ایسی جمہوریہ قرار دی جس میں عقل و ذہانت اپنی سی کر سکیں۔  
 اس مفہوم میں یہ ہمہ گیریت (جہاں گیریت) بالکل اعیانی تھی مگر رواقیوں  
 کے اخلاقی اصول کا میلان ہمیشہ یہ رہا کہ وہ عملی صورت اختیار کرے اور  
 اس لیے معاشرتی فرض کی بحث میں تمام دنیا کی شہریت کی عمومی تعبیر نے  
 بہت ترقی کی۔ درحقیقت یہ عالم گیریت وسیع ہو کر حب انسانی میں بدل گئی۔  
 اولاً جو وقعت خالصۃً ان لوگوں کے ساتھ منسوب کی گئی تھی جو خصوصیت  
 کے ساتھ اعلیٰ ذہنی مدارج پر پہنچے ہوئے ہوں (بعد میں) وہی وقعت  
 تمام انسان کے ساتھ منسوب کی جانے لگی، کم از کم نظری طور پر ایسا ہی ہوا۔  
 پس جو نظم معاشرت غلامی کے ادارے پر مبنی ہو، اس پر ایسے میلان کا  
 بہت زیادہ اثر پڑے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔

رومی سلطنت کے تسلط کے تحت میں یہ ہوا کہ سیاسی و معاشرتی  
 حالات بہت ہی صاف طور پر رواقی تصورات کے متوازی ہو گئے۔  
 ہمہ گیر قانون اور ہمہ گیر شہریت عملی مظاہر بن گئے۔ اولاً و ابناً  
 یہ نتائج رومیوں کی عسکری و انتظامی طباعی کے باعث ظہور میں آئے۔

باب

ان کے تعین میں فلسفہ مجرد سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔ جمہوریت کے تعمیری کام میں روایت کا کوئی دخل نہیں تھا، اس کے اصولوں کو صرف گینٹو اصغر سمسر و اور پروٹس کے ایسے لوگوں کے دلوں میں جگہ ملی، مگر سیزر کے سامنے ان لوگوں کے خیالات ایسے ہی پہنچتے تھے جیسے سکندر کے سامنے ارسطو کے خیالات تھے۔ لیکن امارت کے پرسکون (پائدار) ایام میں رواقی اصولوں نے اشیائی اور دور رس اثر ڈالا، سلطنت کے وزیر اعظم سنیکا اور شہنشاہ مارکس آرلیس نے جب انسان کی ہمہ گیر برادری کا دغظ کہا تو پھر ضروری تھا کہ یہ برادری بوسیدہ خیالی محض سے کچھ زائد ہو جائے۔ اور جب پاپینین، پال اور الین نے قانون فطرت اور تمام انسانوں کے لیے عام اصول انصاف کے تصور کو قبول کر لیا تو پھر عملی زندگی میں اس کا اثر کثرت سے ظاہر ہوا، یہ مذکورہ بالا اشخاص یکے بعد دیگرہ شہنشاہی میرداد ہوتے رہے تھے اور ان کی رائیں تہذیب و دنیا میں قانون کا حکم رکھتی تھیں، مسیحیت نے ان اصولوں کو جن کی نمایندگی اصولاً و واقعاً رومی شہنشاہی میں ہوتی تھی، قبول کر لیا اور انھیں حسب خواہ بنا لیا، اور نہایت ہی شاندار نتائج کے ساتھ انھیں زمانہ جدید کی طرف منتقل کر دیا۔

### ۳۔ روم کا دستوری ارتقا

سیاسی نظریے کے علم ادب میں روم کا حصہ بہت ہی خفیف ہے، اور زمانہ مابعد کے فلسفے پر اس کی واقعی ادارت نے جو اثر ڈالا اس کے مقابلے میں یہ کچھ بھی نہیں ہے۔ پس اس وجہ سے اور نیز اس خیال سے کہ ایک چھوٹا سا ہم عصر نظریہ جو اس زمانے میں پیدا ہوا وہ بہتر طریق سے سمجھ میں آجائے، یہ ضروری ہے کہ اس حکومتی نظم پر کچھ نہ کچھ توجہ مبذول کی جائے جس کے وسیلے سے روم کی طاقت نے اترتی کی اور قائم رہی۔

ردم کا ظہور تاریخ میں ایک شاہی شہری سلطنت کی حیثیت میں ہوا۔  
 جمہوری شہری سلطنت کی حیثیت میں اس نے عظمت حاصل کی مگر اپنے  
 زوال کے زمانے میں وہ پورے مفہوم میں شہنشاہی اور مطلق العنان تھا۔  
 شاہی دور قبل تاریخ زمانے سے تقریباً ۱۰۰۰ ق۔ م تک قائم رہا۔ حکومتی  
 اعضایہ ہیں:-

(۱) ایک انتخابی بادشاہ انتہائی ملکی و فوجی اختیار کے ساتھ (۲) ایک  
 مشورتی مجلس جو سینات کہلاتی تھی۔ (۳) ایک جمعیت (مجلس فرقی) جس کا  
 خاص فرض بادشاہ کا انتخاب کرنا اور اسے اعلیٰ و مادام اختیار کا باضابطہ  
 عطا کرنا تھا۔ سیاسی حقوق آبادی کے صرف ایک جز کے حصے میں آئے تھے،  
 جنہیں پیریشین (اشراف) کہتے تھے۔ آبادی کا باقی حصہ جو شاہی دور  
 کے ختم ہونے کے قبل ہی بہت زیادہ ہو گیا تھا، پلب (اجلاف) کہلاتا  
 تھا۔ حکومت میں کچھ نہ کچھ حصے ملنے کے متعلق اس آخری عنصر کا دباؤ، موخر  
 بادشاہوں کے تحت میں قوی ہو گیا تھا، اور اس کا نتیجہ ایک نئی جمعیت  
 کی تنظیم کی صورت میں ظاہر ہوا جو مجلس سنتوریہ یا مجلس صدہ کہلاتی تھی اور  
 جس میں اجلاف و اشراف دونوں شریک تھے۔ خالص اشرافی جمعیت  
 یعنی مجلس فرقی بدستور قائم رہی۔

۱۰۰۰ ق۔ م میں ٹارکیونیس سپرس، سلطنت سے خارج کر دیا گیا اور  
 جمہوری دور کا آغاز ہوا۔ اس کے بعد دو صدیوں تک روم کا دستوری  
 ارتقا زیادہ تر حکومت کے لیے اشراف و اجلاف کے تصادم پر چکر لگاتا  
 رہا۔ آخری نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں طبقات رومی شہریوں کی ایک جماعت  
 میں منظم ہو گئے جنہیں سیاسی و ملکی دونوں حقوق میں کلی مساوات حاصل  
 تھی لیکن اس نتیجے کے ظہور پذیر ہونے تک حکومتی تنظیم میں بہت تغیرات  
 ہو چکے تھے۔ شاہی کے زوال کے بعد بادشاہ کا ملکی و فوجی اختیار  
 دو عہدہ داروں کو تفویض کیا گیا جن کا انتخاب سال بسال ہوتا تھا اور  
 ہر فصل کہلاتے تھے۔ یہ انتخاب اگرچہ مجلس صدہ کے ذریعے سے ہوتا تھا  
 ۱۰۰۰ ق۔ م۔ ابتداً دولت کی بنیاد پر اس مجلس کی تنظیم اس طرح رکھی گئی تھی کہ اشرافی عنصر کو تسلط حاصل ہو گیا تھا۔

باب

مگر تفصیلت کے اہل صرف اشرف تھے۔ برہمچاریوں کو حکومتی اختیار میں تفصیلات کے ساتھ شرکت کے لیے دوسرے اشرفی عہدے بھی قائم کئے گئے۔ پریسوں نے عدالتی انتظام کو بہت کچھ اپنے ہاتھ میں لے لیا، اور محاسبوں کو ایسے وسیع اختیار دیے گئے جو احتساب اور تقدیس مذہبی کے مرادف تھے۔ اس دستور کی نظم میں کچھ زمانے تک شدید نازک مواقع کے لیے آمریت مطلقہ کا بھی زور رہا ہے۔ اجلاف کی حکمت عملی برابر اس جانب رہی کہ وہ ان عہدہ داروں کے کام کے لیے قابل الانتخاب ہو سکیں، مگر اس کے ساتھ ہی کل جماعت اجلاف دوسرے طبقے کے پہلو بہ پہلو اپنی خاص تنظیم کو بھی ترقی دیتی رہی۔ ان کی ایک جمعیت جو مجلس اجلاف کہلاتی تھی، قراردادیں منظور کرتی تھی اور اس مجلس کے ارکان ان قراردادوں کو تسلیم سمجھتے تھے اور اس مجلس کے زیر ہدایت انصرام کار کے لیے عہدہ داروں کا انتخاب کرتے تھے۔ ان عہدہ داروں میں خاص عہدہ دار ٹریبیون (Tribune) تھا۔ اس عہدہ دار کا ابتداء ہی سے یہ حق سمجھا جانے لگا تھا کہ اجلاف کی جانب سے وہ اشرفی حکومت کی کارروائی میں دخل دے سکتا ہے اور تفصیلات کی ہر ایک کارروائی پر موثر اجتماعی حکم صادر کر سکتا ہے۔ آخر میں اجلاف کو یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اعلیٰ اشرفی عہدہ داروں کے حکام پر مقرر ہو سکیں۔ اور اس طرح ٹریبیون کی ابتدائی اہمیت زائل ہو گئی۔ مگر یہ عہدہ بدستور قائم رہا اور طبقات کے تصادم کے دوران میں اس کے ساتھ جو اہم اختیارات وابستہ ہو گئے تھے ان کی وجہ سے دستور مملکت کی بعد کی تمام تاریخ میں اس نے نہایت ہی اہم کام دیے۔

۱۰۹

طبقات کے مدغم ہو جانے کے ساتھ اجلافی جمعیت نے بھی ترقی کر کے باضابطہ دستور مملکت کی ہیئت اختیار کر لی۔ جب اشرف و اجلاف کی تمیز اٹھ گئی تو مجلس اجلاف، مجلس قبائلی بن گئی اور جمہوریت کے موخر زمانے میں مملکت کا سب سے زیادہ مانوس و اضع قوانین عنصر تھی۔ مجلس ستوریہ بدستور تفصیلات کے انتخاب کا عضو رہی۔ یہی مجلس تفصیلات کے

ادائے فرائض کے لیے انھیں ذمہ دار سمجھتی تھی، فوجداری کی کارروائی آخری حالت مرافعہ کا کام انجام دیتی تھی اور صلح و جنگ کے مسائل پر حتمی رائے دینے کے ابتدائی اختیار کو اس نے بدستور اپنے ہاتھ میں رکھا تھا۔ جمہوری دور میں قدیم مجلس فرقی کی اہمیت بتدریج زائل ہو گئی اور وہ غیر اہم مذہبی کاموں کی انجام دہی کے لیے محض ایک ظاہری اہلیت کے طور پر قائم رہی۔ لیکن دوسری طرف حکومت کی کارروائیوں میں سینات بدستور بہت کچھ کام کرتی رہی۔ ابتداءً یہ مجلس اشرف کا قلعہ تھی اور اس لیے آخر تک اس میں اعیانی خصوصیت باقی رہی۔ طبقات کے منظم ہوجانے کے بعد اس کی رکنیت علما ان لوگوں تک محدود ہو گئی جو اعلیٰ اہدوں پر رہ چکے ہوں اور اس طرح جمہوریت کے نہایت ہی ممتاز و تجربے کار مدبر اس میں شامل ہو گئے۔ اصولی اعتبار سے اس کا فرض صرف صلح دینا تھا، اس کی قراردادوں میں قانون کی قطعی و اصطلاحی نوعیت کی کمی تھی، یہ امر صرف انھیں قوانین کو حاصل تھا جو عام رومیوں کی جمعیاتوں میں منظور ہوتے تھے مگر خصوصی سرشتوں کی کارروائیوں میں اس طرح سینات کے زیر اقتدار آگئے تھے کہ علما یہ سینات عمومی جماعتوں کے ہمپایہ ہو گئی تھی۔ یہ صورت حال خاص کر اس وقت ہوئی جب رومیوں کی فکر و بہت زیادہ وسیع ہو گئی تھی۔ غیر اقوام اور روم کی رعایا اور حلفاء کے تعلقات تقریباً بالکلیہ سینات کے ہاتھوں میں تھے۔ اور سرکاری مالیات اور معاشری و سیاسی اقتیارات کے ضابطے کے متعلق بھی یہی امر صحیح تھا۔

اندرونی کشاکش کی دو صدیوں کے دوران میں رومی جمہوریت نے خارجی دشمنوں کے مقابلے میں بہت مشکل سے اپنی ہستی کو قائم رکھا۔ اشرف و اشراف کی کشاکش کے قطعی طور پر طے ہو جانے کے بعد روم کی جارحانہ زندگی کا آغاز ہوا۔ جو قومیں یکے بعد دیگرے رومی تسلط کے تحت میں آتی گئیں ان کے ساتھ معاشرت کا مسئلہ قانونی و سیاسی نقطہ نظر سے بہت اچھی طرح حل کیا گیا۔ قرب و جوار کی لاطینی و اطالوی ملکوں کو زیر کرنے

لے۔ جن خواہوں نے قوموں کو پریشان کیا اور آخر الامر خود روم کو منقلب کر دیا، اس کا باعث



باب

کے وقت سے ترقی کا دور شروع ہوا، جو ملکیتیں حلیف تسلیم کی جاتی تھیں، انھیں مقامی حکومت کے معاملے میں عملاً کامل تفریق کی اجازت ہوتی تھی جہاں یہ امر قرین مصلحت نہ ہوتا تھا، وہاں روم کے شہریوں کی ایک نوآبادی قائم کر دی جاتی تھی اور سیاسی حقوق انھیں کو تفویض ہو جاتے تھے یا یہ حقوق کسی ایک عہدہ دار کو سپرد ہو جاتے تھے جو صوبہ دار کہلاتا تھا محکمہ اقوام پر سب سے بڑا باریہ ڈالا جاتا تھا کہ روم کی افواج میں وہ فوجی خدمت کے ذمہ دار ہوتے تھے، مگر یہ بار رومی شہریوں پر بھی عائد تھا، البتہ روم کی حکومت کی شرکت صرف آخر الذکر کے لیے محدود تھی، مگر ایک مشروط شہریت جو (ius Latii) کہلاتی تھی، بہت سے حلیفوں کو حاصل تھی اور ایک شورش کے بعد جو شدید بغاوت کی حد کو پہنچ گئی تھی، سلسلہ م میں دریائے پوس کے جنوب جانب کی تمام قومیں پورے حق شہریت میں داخل کر لی گئی تھیں۔ اس سے اطالیوں کو زندگی و ملک کے حقوق کی بعض برائے نام ضمانت حاصل ہو گئی جس سے وہ پہلے خلاص ج تھے اور رومی نظم و نسق کی روز افزوں تخریب کے زمانے میں بظاہر اس کی بڑی ضرورت تھی مگر ارکان کی تعداد کے بے اندازہ بڑھ جانے سے روم کی جمیعتوں میں جو خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں ان کی بنا پر شہریت کے حقوق کی رعایت سے استکراہ بجا تھا۔

جزیرہ نمائے اطالیہ کے باہر، مفتوحہ اقوام پر نظم و نسق کا معمولی طرز صوبہ بجاتی تھا۔ ہر صوبہ میں اعلیٰ ملکی و سیاسی اختیار اسی حاکم کو تفویض ہوتا تھا جو روم سے بھیجا جاتا تھا اور جو بعد کے زمانے میں ”پروکانسول“ (نائب قنصل) یا پروپریٹر (Propraetor) کہلاتے تھے جمہوری دور میں رومی شہریت صوبے والوں تک وسیع نہیں کی گئی تھی، اور

بقیہ ماشہ منور گذشتہ۔ فتح کا دور روم تھا جو فاتحین کے اخلاق پر پڑا، صوبہ بجاتی نظم کی کوئی اندرونی خرابی اس کا باعث نہیں تھی۔

بہ نظمی کے خلاف صرف یہ ضمانت تھی کہ حاکم کی مدت ملازمت ختم ہو جانے کے بعد روم میں اس پر مقدمہ چلانے کا امکان تھا۔ جب صوبوں میں اختیار کے ناواجب استعمال کی لغویت و بدنامی انتہائی حد کو پہنچی ہے اس وقت روم کے معاشرتی و سیاسی حالات ایسے تھے کہ مقدمہ چلانے کی یہ کارروائی بالکلہ لا حاصل ہو گئی تھی اور جب تک جمہوریت کا زوال نہ ہوا اس وقت تک ماتحت اقطاع کی حالت بالعموم اندوہناک رہی۔

۱۱۲ جولیس سیزر کے کام کے بعد رومی سلطنت حقیقتاً ایک فوجی مطلق العنانی تھی۔ تاہم سیزر کے فریب تک قدیم اشکال کا معقول اثر قائم رہا اور سینات کی انتظامی سرگرمی کی وجہ سے حکومت کی شاہی شکل پر کم و بیش پردہ بڑا رہا۔ جولیس اور آگسٹس نے جمہوری دستور مملکت میں جو تغیر کیا وہ اولاً صرف اسی امر پر مشتمل تھا کہ حاکمانہ اختیارات جو پہلے منتشر تھے وہ ایک شخص کے ہاتھ میں زندگی بھر کے لیے مجتمع کر دیے جاتے۔ صرف ٹریبیون اور پریوکسٹل کا اقتدار اس امر کے لیے کافی تھا کہ آگسٹس اور اس کے جانشینوں کو علی الترتیب اطالیہ اور صوبوں میں سب سے اعلیٰ شخص بنا دے مگر یہ حکمراں کبھی کبھی فصل اور محاسب کے فرائض بھی اختیار کر لیتے تھے اور ان عہدوں میں ان کے رفقا پر انھیں تقدم ہوتا تھا۔ نئے نظم کے تحت میں سینات حکومت میں ایک اہم جزو کی حیثیت سے قائم رہی اور اس کی قراردادیں وضع قانون کے لیے معمولی صورت بن گئی امپیریر (آمر یا شہنشاہ) بہ حیثیت اعلیٰ سیناتی کے ارکان نے تعین میں اگر قطعی نہیں تو اہم اثر رکھتا تھا اور اس کا پیغام قانون کے اہم تجاویز کا معمولی منبع تھا۔ عمومی جمعیتوں کی اہمیت بتدریج زائل ہو گئی جو بڑی کے اختیار سماعت کا آخری بقیہ آگسٹس نے ان جمعیتوں سے لے لیا۔ عہدہ داروں کا انتخاب جولیس کے وقت سے محض ظاہر داری کے طور پر حکمراں کے حکم کے بموجب ان جمعیتوں کی جانب سے انجام پاتا رہا تھا۔ ٹائیبریسیس نے اسے بھی سینات کی طرف منتقل کر دیا اور وضع قوانین کی قدیم شکلوں کا لحاظ سلسلہ سے ترک ہو گیا یہ وہ شکلیں تھیں جن کے

بایک بموجب ایک زمانے تک رویی قوم قبائل صدات (سیکڑوں) میں جمع ہو کر حکمران کی مرضی حاصل کیا کرتی تھی۔

۱۱۳ یا کلیشین اور کانسینائن نے (سن ۳۳۰ء کے قریب) جو وسیع الاثر انتظامی اصلاح کی: اس سے قدیم خیالات کا تعلق ایک بڑی حد تک قطعی طور پر ساقط ہو گیا۔ یہ روایت کہ بادشاہ نے اپنا اختیار رویی قوم سے پایا تھا اور جس پر کم از کم اہل قانون ہمیشہ جمع رہے، وہ اس نظریے سے تاریخی میں پڑ گیا کہ شہنشاہی اقتدار آسمان سے نازل ہوا ہے۔ زمانہ کفر میں اس خیال کی ترویج اس طرح ہوئی کہ بادشاہ کی ذات کے ساتھ ربانی خصوصیات کا وصف شامل کر دیا گیا، اور ایک دیوتا کے طور پر اس کی پرستش ہونے لگی۔ جب مسیحیت مملکت کا مذہب ہو گئی تو اس نظم میں اس حد تک ترمیم کی گئی کہ صرف شہنشاہ کا اختیار ربانی سمجھا جانے لگا اس کی ذات ربانی نہیں سمجھی جاتی تھی۔ دعویٰ یہ کیا جاتا تھا کہ وہ بطفیل مرضی خدا حکومت کرتا ہے۔ اور مملکت کے تمام عہدہ داروں کو اختیار اسی سے حاصل ہوتا ہے۔ اس نظم کی چوٹی پر اس ارتقا کے مکمل ہونے سے بہت قبل یہ ہوا کہ رویی شہریت کی تدریجی وسعت سے شہری مملکت کی بنیاد پڑنے کے آثار غائب ہو چکے تھے (حق شہریت کی اس وسعت کو دوسری صدی کے آخر میں کریمٹلانے حد تکمیل کو پہنچا دیا تھا) تمام مملکت میں حق شہریت کی یکسانی کا بھی فضا از روئے عمل کے بروقت اس سے زیادہ کچھ نہیں تھا کہ فرمانروا کی مرضی کی اطاعت کے طریق میں یکسانی پیدا ہو جائے مگر جہاں گیریت اور ہمہ گیری قانون کے نظریات کی توثیق کے اعتبار سے، اس کا اثر ایسا ہوا کہ اس سے سیاسی فلسفہ اس وقت تک متاثر ہے۔

## ۴۔ پالیسی

رومی قوم کی سیاسی فرزانگی کا ثبوت نہ صرف ان کی ادارتی ترقی کی

باب ۱۱۳  
 سند تاریخ سے ملتا ہے بلکہ مروجہ رسوم و روایات سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ جس نظم کے تحت میں جمہوریت کو سرسبزی حاصل ہوئی اس کے مکمل کرنے میں رومیوں نے نہ صرف غیر معمولی فوجی ذہانت کا اظہار کیا جس سے ان کی خود مختاری قائم رہی اور ان کی ظلم و وسیع ہو گئی بلکہ قانون و دستوری خوبی کار کے نمایاں فہم و فراست کا بھی ثبوت دیا جس نے ان کی اندرونی حکمت عملی میں ایک احسن الانضباط استخلاطی ترقی کا راستہ قائم کر دیا۔ لیکن ان کے اوائل زمانے میں سیاسی مباحث کے متعلق وسیع تخمین کی کوئی شہادت نہیں ملتی۔ رومیوں کی طبیعت دوسرے فلسفوں میں نمود حاصل کرنے کی جتنی اہلیت رکھتی تھی اس سے زیادہ اہلیت سیاسی فلسفے میں نہیں رکھتی تھی۔ ذہنی تربیت کی نزاکتوں اور نفاستوں کی جانب ابتدائی رومیوں کا جو عام انداز تھا وہ بلا شائبہ بہت مختب کیونکہ اس کارروائی سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے بغیر کسی رسمی ضوابط کے یونانی فلسفیوں کو شہر (روم) سے نکال باہر کر دیا۔ روم دنیا میں اس کے قبل ہی سب سے زبردست قوت ہو چکا تھا جب کہ اس کی حکومت کے کسی تجربے کی کوشش کی گئی اور اس کا آغاز بھی ایک یونانی ہی نے کیا۔ پالیسن جمعیت (معاقدہ) ایک کے یرغمال کی طور پر (مسلک قائم سے لے کر قائم تک) اطالیہ میں رہا اور اس طرح اسے رومی دستور مملکت اور اس وقت کے رومی مدبروں سے گہری واقفیت کا موقع ملا اور اس نے اس عظیم الشان جمہوریت کی تاریخ لکھنے میں اس موقع سے فائدہ اٹھایا۔ سلسلہ بیان میں برسبیل تذکرہ اس نے حکومت روم کے حقیقی اصول کا انکشاف کیا جس سے غرض یہ تھی کہ روم جو اس قدر بلند ی پر پہنچ گیا ہے اس کی وجہ معلوم ہو جائے اس کی

۱۔ اس کی تاریخ جس طرح ہم تک پہنچی ہے اس کی کتاب ششم کا بڑا حصہ اسی بحث خارجی پر مشتمل ہے۔

اس تحقیقات کے نتیجے نے زمانہ مابعد کے سیاسی نظریے پر بہت اہم اثر ڈالا۔ پالیسیس نے مقدمے کے طور پر حکومت کی وہ تقسیم و ترتیب قرار دی جو افلاطون و ارسطو کی قائم کردہ ہے اور ہر ایک حسب معمول دور کا بیان کیا ہے جس کے بموجب مختلف نظم تاریخ میں ایک دوسرے کے بعد آتے رہتے ہیں۔ وہ اپنی تاریخ اس عہد سے شروع کرتا ہے جب کہ انسان تہذیب و تمدن کی برکتوں سے نا آشنا تھا اور ابھی معاشری زندگی کا خوگر نہ ہوا تھا۔ اس کا خیال ہے کہ اس قسم کے حالات کا وقتاً بعد وقت پیدا ہونا لازمی ہے اور یہ نتیجہ ہوگا طوفان قحط و بایا اور کسی بلا کا جس سے بنی نوع انسان بہت قلیل تعداد اور وحشیانہ حالت میں باقی رہ جائے۔ یہ چند افراد اپنے شعور طبعی کے زور سے ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں اور دوسرے حیوانوں کی طرح اپنے میں سے سب سے زیادہ قوی و دلیر کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح حکومت کی قدیم ترین شکل یعنی بادشاہی بر بنائے قوت کی ابتدا ہوتی ہے۔ عقل کی ترقی اور تجربے کی تعلیم سے انصاف اور فرض کے خیالات کو نمود حاصل ہوتا ہے اور شاہی اختیار کی نسبت یہ سمجھا جانے لگتا ہے کہ اس کی بنیاد اخلاق پر ہے۔ اس طرح فطری مطلق العنانی شاہی میں بدل جاتی ہے اور فرمانروا صحیح طور پر بادشاہ کہلانے لگتا ہے۔ جب بادشاہ انصاف و اخلاق کا خیال چھوڑ دیتا ہے تو وہ جابر بن جاتا ہے اور اس کے بجائے قوم کے ٹکوکار سرگروہ جو اعیانیت پر مشتمل ہوتے ہیں اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیتے ہیں۔ یہ صورت تنزل کر کے عیدیت یعنی چند امتخاص کی ناداجب و خلاف اخلاق حکمرانی بن جاتی ہے۔ اسی سے عمومیت پیدا ہوتی ہے جو متبدل ہو کر عوامیت یعنی عامۃ الناس کی خالص و محض حکمرانی بن جاتی ہے۔ عامۃ الناس کی جو روزیادتی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آخر الامر کوئی نیا مطلق العنان پیدا ہو جاتا ہے اور اس دور کا سلسلہ پھر شروع ہو جاتا ہے۔

پس حکومت کی ان ابتدائی شکلوں میں ان کے زوال و تباہی کے جراثیم نفعی ہیں۔ اس امر سے جو مسلسل تغیرات لازم آتے ہیں ان سے بچنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ دستور مملکت میں تمام مختلف اشکلیں جمع کر لی جائیں تاکہ ہر ایک دوسرے کے مضر میلانات کا توڑ ہو سکے۔ پارلیمنٹ کا خیال ہے کہ استحکام مملکت کا یہ طریقہ اسپارٹوی نظم کی خصوصیت میں داخل تھا، اس کے بعد وہ اسی کو رومانی عظمت کا سرشتیہ بناتا ہے مگر اسپارٹا کے معاملے میں وہ اس اصول کے اطلاق کو لگرس کی ذہانت و دور بینی کی جانب منسوب کرتا ہے جس نے استحکام مملکت کے مسئلے کو عقل کے زور سے حل کیا۔ اس کے برخلاف رومی اس نتیجے پر اس طرح پہنچے کہ متعدد شکلوں اور بڑی بڑی تباہیوں سے انھوں نے جو سبق حاصل کئے اپنے نظم کو بتدریج ان کے مطابق ڈھال لیا۔ وہ یہ بتاتا ہے کہ رومی دستور مملکت میں تین اعضا پائے جاتے ہیں جو علی الترتیب بادشاہی، اعیانیت، اور عمومیت کے اصولوں پر مبنی ہیں، قناصل کو شاہی اختیار حاصل ہے، سینات فی الاصل اعیانی ہے، اور جمہیتیں صاف طور پر عمومی ہیں مگر حکومتی کل کے چلانے میں مختلف عناصر کی روک اور توازن صاف ظاہر ہے، قنصل کے اقتدار کا اصل اصول شہر و دم سے باہر اس کا مطلق العنان فوجی اختیار تھا مگر اس کی فوج کا ساز و سامان کرنا سینات کے اختیار میں ہوتا تھا، سینات ہی یہ متعین کرتی تھی کہ اپنے عہدے کی میعاد کے ختم ہو جانے کے بعد قنصل قیادت پر قائم رہے یا نہ رہے اور سینات ہی قنصل کی حکمرانی یا اس حکم کو روک لیتی تھی، اور قنصل کی آرزو کی انتہا یہی حکم قنصلی ہوتا تھا۔ دوسری طرف مجلس، قنصل سے اس کی کارروائی کا جواب طلب کر سکتی تھی اور صلح و جنگ کے مسائل پر اقتدار رکھنے کی وجہ سے ہمیشہ یہ کر سکتی تھی کہ اس کی فوجی زندگی میں موثر روک ڈال دے، سینات کو مالیات کے نظم و نسق اور خلفاء اور اقوام غیر سے معاملت کرنے میں وسیع انتظامی اختیارات حاصل

باب  
۱۱۶

۱۱۷

بایک

تھے مگر عمومی جمیعتیں قانون بنا کر سینات کے عام اقتدار کی تحقیر کر سکتی تھیں اور سینات کی کوئی واحد قرارداد بلکہ خود اس جماعت کا اجتماع قوم کے خصوصی نمائندے ٹریبیون کے احمائے محض سے رک سکتا تھا۔ آخر میں جمیعتوں کی سرگرمی میں امور ذیل حائل تھے، اولاً یہ کہ تمام اطالیہ کے اندر تعمیرات عامہ کے معاہدے سینات کے زیر اقتدار تھے اور اس سے قوم کی کثیر تعداد کا مالی تعلق تھا، اور یہ کہ قانونی مقدمات میں جو رسی ارکان سینات ہی میں سے مقرر ہوتے تھے۔ دوسرے یہ کہ کبھی نہ کبھی ہر شہری کا سپاہی کی حیثیت سے بطن غالب قنصل کے مطلق العنان اقتدار کے تحت آنا ضروری تھا۔ اس سے یہ لازم آجاتا تھا کہ انتقام کے خوف سے سینات اور قناصل کے تجاویز و اقتدار کی مخالفت لوگ لا پر وایا نہ طور پر نہیں کرتے تھے۔

اس رومی نظم کے تجربے میں کامل ہم آہنگی نہیں ملتی، اور اس کے متعلق بعض امور میں کلام ہو سکتا ہے لیکن نظریے کی تاریخ میں اس کی دلچسپی یہ ہے کہ دستوری تنظیم میں روک اور توازن کے اصول کا پہلا باضابطہ بیان یہی ہے۔ جو اصول مختلف دستور مملکت کی سادہ صورتوں کے ساتھ مخصوص ہوں انھیں ایک نظم میں جمع کرنا، افلاطون اور ارسطو دونوں کے وہاں مقبول ہے مگر ان کے اشارات کا منشا یہ ہے کہ دستور مملکت میں اور اعضاء مملکت کے عمل میں ان اصولوں سے اس طرح کام لیا جائے کہ اس سے صرف ایک جامع ظاہری شکل کا اظہار ہو۔ چنانچہ ارسطو کی جمہوریت فی الاصل عمومیت ہے حالانکہ ذی اقتدار قوم کا قنصل اعیان فی طریقوں پر منضبط ہوتا ہے مثلاً یہ کہ قرعے کے بجائے عہدہ داروں کا تقرر انتخاب سے ہو۔ اس کے برخلاف پالیسیس ایک مرکب دستور مملکت کا

۱۱۸

۱۔ قنصلوں کی جانب سے سینات کی روک کا کوئی ذکر نہیں کیا گیا ہے مگر اصل متن میں بہت سے محذوفات ہیں۔

۲۔ حسب بالا صفحہ ۳۹-۴۰، ۶۵، ۷۹۔

تصور قائم کرتا ہے جس کا اظہار تین اعضاء کے وجود سے ہوتا ہے جن میں ہر ایک باب کا ایک میز اصول ہے اور وہ اپنی غرض خاص کے لیے ایک دوسرے پر روک کا کام دیتے ہیں۔ بعض قدیم فلاسفہ نے ان خطرات کو اصول کی کمیزش سے دور کرنا چاہا جو نظم حکومت کی سادہ شکل کے باعث وجود میں آسکتے ہیں۔ پالیسیس کے نزدیک یہی مقصد اعضاء کے عناد باہمی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ دونوں تدبیریں اصولاً و عملاً بعد کے زمانے میں مسلم رہی ہیں مگر حکومت کے تین حصص کے درمیان روک اور توازن کے جدید تصور کو اول الذکر کی نسبت آخر الذکر سے زیادہ مناسبت ہے۔

## ۵۔ سرو



پالیسیس کی تصنیف جس میں اس دانائی سے ان اصولوں کا تعین کیا گیا تھا جن سے رومی دستور مملکت کی عدم استقامت کی طرف سے یقین ہو گیا تھا ابھی پوری نہیں ہوئی تھی کہ برادران گریکس کی شورش نے اس پر آشوب دور کا آغاز کر دیا جس کا انجام اس دستور مملکت کی تباہی پر ہوا۔ روک اور توازن کے نظم کا عمل اس طرح ہوا کہ مختلف اعضاء کا کام رک گئے۔ معمولی حالتوں میں کالم کا اس طرح رک جانا باہمی مراعات و مصالح سے رفع ہو جاتا ہے مگر معاشری کشاکش کے زمانوں میں اغلباً ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہے کہ اسے قوت سے توڑنا پڑتا ہے۔ رومی قلمر د کی وسعت سے جو اقتصادی تغلیب واقع ہوئی، اس سے رومی قوم دو بڑے طبقوں میں تقسیم ہو گئی، ایک طبقہ دولت مند امرا کا تھا اور دوسرا بے سرو سامان عوام کا اور ان دونوں میں ایسا عناد تھا جیسا قدیم زمانے میں اشراف و اہل فاط میں تھا، یہ دونوں معاند طبقات سینات اور جمعیات میں اپنے اپنے نمائندے رکھتے تھے اور اعضاء کے درمیان پے درپے جو تعطل کا واقع



باب

ہو جاتا تھا اس کا خاتمہ خانہ جنگی سے ہوتا تھا جس زمانے میں روم کے سیاسیات  
 برادران گریکس، اور سلا، پامپی اور سینر کی تجویزوں پر چل رہے تھے اس  
 زمانے میں سیاسی تخمین کے سرسبز ہونے کی کوئی توقع نہیں ہو سکتی تھی۔ صرف  
 سسرو ایک ایسا شخص تھا جس کی طبیعت اتنی فلسفیانہ تھی کہ جس دستور مملکت  
 کو وہ برباد ہوتے دیکھ رہا تھا اس کے عقلی سہارے تلاش کرے۔ اس کی  
 دو تصانیف "مملکت" اور "قانون" کا مقصد یہ تھا کہ رومیوں کو اپنی حکومت  
 کو قدیم طریقوں پر چلنے کی صلاح دے۔ یہ کوشش جیسی کچھ کیونرڈ کی سی ہوئی  
 کوشش تھی ویسی ہی شریفانہ بھی تھی ان تصانیف میں مصنف کے خیال  
 اور طرزِ ادا کی تمام اعلیٰ سے اعلیٰ قابلِ قدر صفاتیں موجود تھیں مگر بروقت  
 ان کا کوئی اثر نہیں پڑا اور اگرچہ شہنشاہی مقننوں اور ابتدائی مسیحی مصنفوں  
 پر ان تصانیف نے غایت درجے کا اثر ڈالا مگر ہم نوگوں تک یہ تصانیف  
 ایسی پارہ در پارہ حالت میں پہنچی ہیں کہ جو طالب علم ان سے کام لینا چاہتا  
 ہے اسے کچھ بصیرت حاصل ہونے کے بجائے حیرانی و سرگردانی پیش آ جاتی ہے۔  
 سسرو کی تحریر کا علمی مقصد پوشیدہ نہیں ہے مملکت میں اس نے  
 مطمحی مملکت کا تصور اسی طرح قائم کرنا چاہا ہے جس طرح افلاطون نے  
 اپنی سب سے بڑی تصنیف میں کیا ہے۔ اس تصنیف کی صورت میں  
 افلاطون کی طرز کے مکالمے سے کام لیا گیا ہے اور خاص مباحث کی حیثیت  
 میں سقراط کے بجائے سپیو کو قائم کیا ہے مگر سسرو نے یہ سچی نہیں کی ہے کہ  
 ایک ایسے خیالی نظم مملکت کے پیدا کرنے میں جسے واقعی زندگی اور فطرت  
 انسانی سے کوئی تعلق نہ ہو، اس یونانی فلسفی کا مقابلہ کرے بلکہ اس کے  
 برخلاف اس نے اپنے کو صریحاً اس حد تک محدود رکھا ہے کہ روحی مملکت  
 اور اس کی تاریخ کو علمِ سیاست کے مہماتے کمال کا مجسمہ قرار دیکر اس پر  
 بحث کرے۔ وہ مملکت کا حقیقی تصور "دولت عامہ" کو فرض کرتا ہے اور

۱۲۰

لہ۔ "مملکت" جلد دوم صفحہ ۱۱۔ سسرو نے اس موقع پر اپنے کو مبارکباد دی ہے کہ اس نے ایک ایسا  
 طریق پیدا کیا ہے جو یونانی علوم کے تمام طریق سے افضل ہے۔

اپنے فلسفے کا اساسی تصور اس طرح قرار دیتا ہے :-

دولت عامہ قوم کی دولت ہے۔ قوم سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بنی نوع انسان کا کوئی سا گروہ کسی طرح بھی یکجا ہو جائے تو وہ قوم ہے بلکہ قوم وہ گروہ ہے جو عام احساس حقوق اور اشتراک مفاد کی بنا پر متحد ہوا ہو۔

اتحاد کا اولین سبب وہ قہری کمزوری کے احساس کو نہیں بلکہ انسان کے معاشرتی شعور کو قرار دیتا ہے اور یہی شعور حکومت کے قیام کی جانب منہج ہوتا ہے تاکہ اتحاد قائم رہے۔ حکومت کی تین اولین شکلوں یعنی شاہی اہانت اور عوامیت کی نسبت اس کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں کچھ نہ کچھ نفع ہے مگر اس کے ساتھ ہی ان میں خرابی کے جراثیم بھی مخفی ہیں جس سے انقلابات کا ایک دور پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میلان کا توڑ کرنے کے لیے مرکب شکل کی ضرورت ہے جس میں تینوں مساوی شکلوں کے فوائد داخل ہوں۔ مگر ان کی کمزوریاں

۱۔ "Est respublica res Populi; Populus autem non Omnis hominum

coetus, quoquo modo Congregatus, Sed Coetus multitudinis iuris

consensu et Communione utilitatis sociatus." De Republica 1, 25. I.

the next Section, Cicero apparently distinguishes between

"respublica" and "Civitas:" Civitas, Quae est constitutio Populi...

respublica, quae ut dixi Populi res est But the distinction is not

adhered to in what follows, and the two terms are used

interchangeably.

مگر بعد میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں اس فرق کی پیروی نہیں کی گئی ہے اور دونوں اصطلاحات ایک دوسرے کے بجائے استعمال ہوئے ہیں۔

۲۔ "حکومت" جلد اول صفحہ ۲۹۔

اب

اس سے خارج ہوں۔ اس نتیجے کے بعد (جو قطعی وہی پالیسی کا نتیجہ ہے) روہ کے دستوری ارتقا کا ایک مشرح بیان دیا گیا ہے اور اسے اسی طرح ترتیب دیا ہے جس سے روک اور توازن کی ضرورت پر زور پڑتا ہو اور کامل پختہ جمہوری نظم مرکب شکل کی ایک مکمل مثال، علوم ہونا ہوئے وہ یہ دکھاتا ہے کہ شاہی اس وجہ سے ساقط ہوئی کہ بادشاہ جابر بن گیا تھا، اشرف کی اعیانیت جب اجارہ اختیار میں حد سے گزر گئی تو اسے مجبور ہو کر اس نظم میں اجسافی عناصر کی قید لگانا پڑی اور سرور اتنا قدامت پسند مدبر ہے کہ اس نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ برادران گریکس کے وقت سے مملکت میں جو پریشانیاں برپا ہوئیں، وہ عمومی اثرات کے مبالغے کا نتیجہ ہیں۔

اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ سرور کا خیال پالیسی کے اشارات کے نتیجے میں چلا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ یونانیوں سے متجاوز ویسوں نے علم سیاست میں کچھ اضافہ نہیں کیا ایک ایسا دعوے ہے جس کی توہین واقعات سے نہیں ہوتی۔ مملکت کے ٹکڑے اس قدر کم اور اس قدر بے جوڑ ہیں کہ ان سے سرور کے خیالات کے صحیح اندازے کی کوئی بنا نہیں قائم ہو سکتی البتہ ان میں اس فیصلے کے اثبات کے لیے بہت کچھ موجود ہے کہ روک اور توازن کے متعلق اس کا تصور پالیسی کے تصور سے نسبت بہت کم مصنوعی ہے یعنی جس توازن کی ضرورت تھی وہ حکام، سینات اور جمعیات کے من حیث الاعضا ہونے کی بہ نسبت، قوت، اثر اور آزادی کے من حیث الاول ہونے میں زیادہ تھا۔

۱۲۲

۱۔ ”مملکت“ جلد دوم مقابلہ کیجئے بالخصوص جلد دوم صفحہ ۳۹۔  
 ۲۔ مقابلہ کیجئے مقالہ دوم صفحہ ۳۳۔ جب تک کسی ملک میں حقوق نسواں اور عطا یا میں توازن قائم ہو کر مجسٹریٹوں کو کافی قوت، حکمرانوں کے مشورے کو اقتدار اور عطا کو آزادی حاصل نہ ہو اس وقت تک دولت عامہ کی اس ناقابل تبدیل حالت کی حفاظت ممکن نہیں۔

اس بحث کے متعلق قطعی صداقت جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ باب جس سرحد پر اخلاقیات، اصول قانون اور سیاسیات ملتے ہیں وہاں سرحدوں کے ایک ایسا کام انجام دیا ہے جس سے اسے سیاسی نظریے کی تاریخ میں ایک اہم جگہ مل جاتی ہے یہ کام قانون فطرت کا تصور قائم کرنا اور اس کی ارتقائی اور عملی صورتوں کو واضح کرنا ہے۔

جیسا کہ اوپر ظاہر ہو چکا ہے، یہ مسئلہ کہ حق اور انصاف کے اصول ابدی اور ناقابل تغیر تھے، افلاطون کے سیاسیات کی بنیاد پر خاص تھا اور رواقیوں نے اسے اختیار کر لیا تھا۔ افلاطون کے وہاں یہ اصول زیادہ تر مابعد الطبیعیاتی نوعیت و خصوصیت رکھتا تھا، رواقیوں نے اسے اعلیٰ ہمہ گیر اصول کی حیثیت سے قانون فطرت کے ہمہ ادست تصور کا لازمہ بنا لیا۔ سرور نے افلاطون کے خیالات مابعد کی روش پر حل کر ابدی انصاف کے لیے ایک منبع و یونٹاؤں کی مرضی میں نکالا، اور دیونٹاؤں کی نسبت اس نے فطرت کے متوازی ہونے کا نہیں بلکہ فطرت سے فائق ہونے کا تصور قائم کیا۔ دوسری طرف مابعد کے رواقی خیالات کی روش پر حل کر اس نے مجرد و ہمہ گیر تعقل و قانون کے احکام کا بلا واسطہ تعلق واقعی انسانی تعقل اور ملکی قوانین کے عمل کے ساتھ پیدا کر دیا۔

یونانی فلسفے میں حق اور قانون کے درمیان فرق تسلیم کیا گیا تھا، مگر حق کی نسبت یہ خیال تھا کہ اپنے منبع اور اپنے مدخل کے اعتبار سے وہ قانون سے سابق اور اس سے بہت کچھ آزاد ہے، درحقیقت لفظ ”حق“ میں دو میز تصور مجتمع تھے۔ اول تجریدی عہدگی اور نیکو کاری کا تصور تھا، اور دوسرے ان حقوق خاص کے مجموعے کا تصور تھا جو کسی معین فرد یا گروہ افراد کے حصے میں آیا ہو۔ یہ مفہوم انگریزی میں صیغہ جمع یعنی ”حقوق“ کے لفظ سے بہترین طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ یونانی فلسفے کا رجحان ان میں سے پہلے مفہوم کو طرف زیادہ رہا، اس کے برخلاف رومیوں کا میلان مفہوم ثانی کے اولین مقصد کی طرف رہا۔ اس میلان کے اثر کے تحت میں سرور نے قانون اور حقوق کے تعلق کے

باب

قدیم تر یونانی تصور کو پلٹ دیا اور ہر مفہوم میں اس نے حق کو قانون سے  
 فروتر اور اس کا تابع بنانا چاہا۔ اس کے دلائل حسب ذیل ہیں: کل فطرت  
 پر خدا حکمراں ہے۔ کل مخلوقات میں انسان سب سے اعلیٰ مخلوق ہے۔ عقل  
 رکھنے کی وجہ سے وہ دوسری مخلوقات سے ممتاز اور خالق کے مثل ہے۔ طبع  
 انسانی میں ربانی عنصر ہونے کی وجہ سے انسان حق و انصاف کے انتہائی  
 اصولوں میں شرکت کرتا ہے جو محض اس قانون کے مناصر ہیں جن کے بموجب  
 خدا کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔ مزید برآں تمام اشخاص از روئے فطرت ان  
 اصولوں کا ادراک رکھتے ہیں، کیونکہ تمام انسان یکساں طور پر ذی عقل ہیں  
 انسانی فطرت کی وحدت قطعی و مطلق ہے، کوئی شخص خدا اپنے سے اس سے  
 زیادہ مماثل نہیں ہے جتنا کہ اس سے مماثل ہے، اگرچہ خراب عادات  
 سے ظاہری مخالفت پیدا ہو سکتا ہے۔ مگر یہ فطرت سے عطا ہوئی ہے اسے  
 صحیح عقل بھی عطا ہوئی ہے اور اس لیے قانون بھی عطا ہوا ہے جو امر و نہی  
 کے لیے صحیح عقل ہے اور اگر قانون عطا ہوا ہے تو حق بھی عطا  
 ہوا ہے مگر عقل سب کو عطا ہوئی ہے اس لیے حق بھی سب کو  
 عطا ہوا ہے۔ پس قانون فطرت یعنی خالص و محض قانون  
 تمام حقوق تا آنکہ طبعی حقوق کا بھی منبع اور حصر ہے۔ اس مسئلے  
 کے خلاف یہ حجت جائز نہیں کہ انسانی حقوق کی بنیاد مقاصد کی زیرکانه  
 پیش بینیوں پر ہے یا یہ کہ اقوام روئے زمین کے ادارات و قوانین کے  
 وسیع تنوع سے حق و انصاف کے حقیقی تنوع کا اظہار ہوتا ہے۔ صحیح اور آخری  
 مفہوم میں قانون وہ ابدی و انانی ہے جو دنیا پر حکمرانی کرتی ہے۔ کس شے  
 کا حکم دینا چاہئے اور کس شے سے منع کرنا چاہئے یہ بزرگوں کے عقلی فرمان  
 کے مطابق انسانوں میں جاری ہے۔ اقوام کے مقامی و عارضی توضیع قوانین

۱۲۲

۱۔ یہ دلیل "قانون" (De Legibus) کتاب اعلیٰ کا موضوع ہے۔ ۲۔ سرور نے کبھی بھی  
 deus (مقالہ ۷) کی جمع استعمال کی ہے مگر عام طور پر وہ واحد استعمال کرتا ہے۔ ۳۔ چنانچہ جس  
 کو قدرت نے عقل دی ہے اور عقل بھی صحیح دی ہے تو اسی بنا پر اسے قانون بھی دیا ہے (جو ہم

محض اخلاقاً قانون کہا جاتا ہے اور جو قوانین موضوعہ فطری اخلاق کے مخالف واقع ہوں وہ اس نام کا استحقاق نہیں رکھتے۔  
 قطعی منطق کے نقطہ نظر سے اس دعوے میں ابھی کچھ اور درکار ہے، فطرت کے تصور کی تعریف کہیں بھی پوری طرح نہیں کی گئی ہے، اور یہ لفظ مشہور مفہوموں میں استعمال کیا گیا ہے اس کے ساتھ ہی سسر و سے نازک مواقع پر خطیب کا میلان ظاہر ہوتا ہے کہ وہ منقبت کو چھوڑ کر لفاظی میں پڑ جاتا ہے، مگر اس کی زندگی کے عین بعد کے زمانوں کے حالات نے اس کی تحریروں میں وسیع اثر پیدا کر دیا لیکن اس کی تحریر کے پندرہ صدی بعد تک یہ نہ ہوا کہ اس کے اس اصول کے عملی اطلاق کی کوشش کی گئی ہو تھی کہ جو قانون موضوعہ قانون فطرت کے خلاف جو اسے قانون کی قوت نہیں حاصل ہے۔

اس کی تصنیف "قانون" میں مصرعہ بالا بحیث اس غرض سے ہے کہ وہ ایک ایسے دستوری ملکی مجموعہ ضوابط کی تفصیلی تشریح کی تمہید کا کام دے جو قانون فطرت کے اصولوں سے مطابقت رکھتا ہو، مگر جو تین نکات ہمارے پاس ہیں، وہ روم کے بعض مذہبی و سیاسی ادارات کی شرح سے کہ زیادہ نہیں ہیں۔ پس اس طرح فطرت کا ابدی و ہمہ گیر قانون محض روم کا قانون ثابت ہوتا ہے جس میں بعض ترمیمیں اس مقصد سے ہیں کہ اس وقت کے سیاسیات میں سسر و کے فریق کی کامیابی زیادہ آسان ہو جائے جن حالات میں اس خطیب اعظم نے اپنی زندگی سے ہاتھ دھو دیا، ان سے اس کی

بسیہ حاشیہ گزشتہ - میں صحیح عقل کو کام میں لانا ہے اور اگر قانون خود بھی مطابق حق جو حکم عقل پر مبنی ہو، لگائی ہے۔ اس لیے امر حق بھی بکری کو دیا گیا ہے۔ جلد اول صفحہ ۱۲۔

۱۔ قانون مقالہ دوم ۵-۵۔ قانون (مقالہ اول صفحہ ۱۲-۱۳)۔ میں یہ لفظ حسب ذیل مفہوموں کے ظہار کے لیے استعمال ہوا ہے (۱) فائزات جس طرح کہ خلق کی گئی ہے (۲) عالم مادی کی قوتیں (۳) انسان کا فطری (۴) متعدد تصورات جو قطعی تعریف کے عارض ہیں۔

۵۔ مثلاً جلد اول صفحہ ۱۸۔

۶۔ یہ تصنیف نامکمل ہے، تجویز جھوٹا ہونے کی تھی۔

ان کوششوں پر ایک طرح کا ترجمہ چھاجاتا ہے کہ وہ جمہوریت کے بے حس اور اہمیت میں عقلی تکمیل کے عناصر پیدا کرنا چاہتا تھا۔

## ۱۔ شہنشاہی مقننین

ما بعد جمہوریت کی صدیوں کے شخصی قانون کے ذریعے سے یہ جو اکہ سسر و نے جن مقننی تصورات پر بحث کی تھی وہ واقعاً بار آور ہوئے۔ جب حکمران کے محل سے باہر سیاسی زندگی فنا ہو گئی، اس وقت رومیوں کی طبیعت کے ملکہ حکمرانی نے اپنی سرگرمی کا میدان عمل اس عظیم شان مملکت کے اندر غیر سیاسی تعلقات کی ترتیب و درستی میں نکال لیا۔ حکمران (Principate) کا خاص تاریخی کا زمانہ یہ تھا کہ متمدن دنیا کے تمام متضاد عناصر کو انتظامی اتحاد کے اندر ایک کر دیا۔ اس کام کے دوران میں رومیوں کی مقننہ ذہانت اپنی شان کے انتہائی عروج پر پہنچ گئی اور اصولوں کا وہ مجموعہ پیدا کیا جو اس وقت یورپی قانون کی بنیاد ہے۔

۱۲۶

جمہوریت کے تحت میں روم کا شخصی قانون دو گونہ نوعیت رکھتا تھا، ایک قانون ملکی دوسرا قانون اجانب۔ قانون ملکی قواعد کا وہ مجموعہ تھا جس کے بموجب رومی شہریوں کے اطلاق و خاندانی حقوق کا تعین ہوتا تھا۔ قانون اجانب غیر شہریوں یعنی مقیمان غیر ملکی اور محکومین پر عائد ہوتا تھا۔ قانون ملکی کی بنیاد ”دوازده الواح“ کے مجموعہ ضوابط پر تھی اور رومیوں کی طبیعت کی قدامت پسندی کی وجہ سے اس میں شدید ترمیم شاذ و نادر ہی ہوتی تھی۔ اس کے برخلاف قانون اجانب میں نہ صرف اس طبعی نصفت شعاری کے اصول داخل تھے جو روز افزوں روشن خیالی کے ساتھ خود روم میں ترقی کر رہی تھی بلکہ اقوام غیر اور اقوام محکوم کے رواج اور قانونی خیال بھی اس میں شامل تھے اور اس قانون کے اطلاق میں رومی حکام کو

بابت آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے اداکار عدل کے سوا کسی طرح کی قید کے بغیر اس کے اصولوں میں تعدیل (ترمیم) کر دیں۔ دواڑہ الواح اس زمانے میں قائم کی تھی جب روم کا معاشرہ ارتقائے ہلکا تھا اور قانونی صورتوں میں بہت ہی ابتدائی حالت میں تھے۔ جب شہر میں وسعت ہوئی اور مدنی زندگی کے تعلقات پیچیدہ ہو گئے تو قانون ملکی ضروریات و وقت سے پیچھے ہٹا گیا۔ قانون اجانب کے مقابلے سے یہ امر صاف نمایاں ہو جاتا ہے کیونکہ اس آخری قانون میں خاص کر بحرا یڈریانک سے مشرق کی فتوحات کے بعد ایک بہت ہی پاکیزہ نظم معاشرت کے اصول و رواج شامل ہو گئے تھے رومی شہریوں کو غیر ملکیتوں اور صوبے والوں کے مقابلے میں اکثر کاروباری مزاج میں جس ناموافقیت کا سامنا ہوتا تھا ان کی وجہ سے جمہوریت کے زوال کے قبل ہی یہ میلان پیدا ہو گیا تھا کہ قانون کے دونوں مجموعوں کو ملا دیا جائے۔ امارت کے زمانے میں نظم و نسق اور کارروائی عدالتی کے حکمراں کے دربار میں مجتمع ہو جانے کے باعث اس میلان میں بہت کچھ ترقی ہو گئی۔ حکمرانوں نے ان مراعات کے نکات قانونی کے تصفیے کے لیے جو تمام حصص قلم و س آتے تھے اپنے گرد بہترین مقننوں کو جمع کر لیا جن کی کثرت تین صدیوں تک روم میں بہت زیادہ رہی۔ ان لوگوں کی رایوں سے رومی قانون کو وہ فوقیت حاصل ہوئی جس کا اظہار جسنین کے ضابطہ اعظم میں ہوا ہے۔

ان مقننین کا علمی کام یہ تھا کہ وہ قانون ملکی اور قانون اجانب کو ترتیب دینا لائیں اور انھیں یکساں اتحاد میں ڈھال دیں۔ آخر الذکر عنوان کے تحت میں وہ تمام مختلف نظم شامل تھے جو یکے بعد دیگرے پریٹروں (Praetors) کے احکام کی وجہ سے روم کے غیر ملکیتوں کے لیے اور صوبوں میں پیدا ہو گئے تھے۔ مقننین سے یہ چاہا گیا کہ ان نہایت ہی مختلف الانواع مقامی اور نسلی رسم و رواج اور خیالات کے طومار بے پایاں سے محقق کر کے یہ بتائیں کہ کون کون سے رواج و خیالات ان عام اصولوں سے موافقت رکھتے ہیں جن کا اطلاق تمام انسانوں پر کیا جائے۔ اس کام سے یہ لازم آ گیا کہ حقوق و عدل کی انتہائی



باب

نوعیت پر دقیق ترین غور کیا جائے۔ متقنوں میں سب سے بلند پایہ مقننین رواجی میلان رکھنے والے تھے اور اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کی تصانیف کی بنیادیں رواجی فلسفے کے مخصوص مسلمات پائے جاتے ہیں چونکہ وہ تمام تمدن دنیا کے عملی معاملات پر غور کر رہے تھے اس لیے ہمہ گیر قانون اور انسان کی برادری کا تصور ان کے وہاں ایسی عملی صورت میں ظاہر ہوا جو سابق کے رواجیوں بلکہ سسرو کے زمانے میں بھی بالکل مفقود تھا۔

۱۲۸

مقننوں کے فلسفے میں قانون کی بہ نسبت حقوق کو تصور کی حیثیت سے زیادہ بنیادی اہمیت حاصل تھی۔ اور سسرو کے مقابلے میں سسرو کے "قانون طبعی" پر بہت ہی کم لحاظ کیا گیا۔ آخر الذکر یعنی حقوق طبعی نے بہت بڑی اہمیت حاصل کر لی اور اس کی نوعیت اور اس کا مضمون بہت شرح و بسط کے ساتھ متعین کیا گیا۔ چونکہ روم کی ماتحت قوموں میں سے متعدد اقوام کے خیالات اور رسم و رواج میں بہت کچھ قدر مشترک پایا گیا اس لیے "قانون اجانب" یعنی ان خیالات و مراسم کا مجموعہ حقوق طبعی کے مرادف سمجھا جانے لگا اور اسے اس فطری عقل کا عملی مجسمہ تصور کیا جانے لگا جو حق طبعی کا خاص عنصر تھا۔ جب اس شخص نے جس کی رائے شہنشاہی کے لیے قانون تھی، غلامی کے معاملے میں بالا اعلان یہ کہہ دیا کہ "جہاں تک حقوق طبعی کا تعلق ہے تمام انسان برابر ہیں" یا یہ کہ "قانون طبعی کی رو سے تمام انسان آزاد پیدا ہوئے ہیں" یا یہ کہ "غلامی ایک ایسا ادارہ ہے جو فطرت کے خلاف ہے" تو پھر معاشری معاملات میں رواجی مسلمے کا میلان بہت صاف ہو گیا۔ لیکن درحقیقت ان مسلمات کو اس سیاسی اہمیت سے کچھ واسطہ نہ تھا جو بہت زمانے بعد اس کے ساتھ شامل کر دی گئی مگر ان سے طبعی حقوق کے تصور کو

۱۔ اپین در خلاصہ مقالہ اول باب ۲۶ صفحہ ۳۲۔

۲۔ احکام جہنیں، جلد اول باب دوم صفحہ ۲۔

۳۔ Digest. I. V. 4. Servitus est. Constitutio iuris gentium qua

vis dominio alieno contra naturam subiicitur.

بہت ہی قطعیت حاصل ہو گئی اور جب جسٹیشن کے مجموعہ ضوابط کے ساتھ اس خیال کے حامل اصول موضوعہ جدید یورپ کے اصول قانون میں داخل ہو گئے تو پھر ان کے اطلاق کی وسعت ایک ایسا ہی حسب معمول کارروائی ہو گئی جیسے وہ کارروائی جس کے ذریعے سے وہ ابتدائو وجود میں آئے تھے۔

۱۲۹ حقوق طبعی کے نظریے میں کسی سیاسی اشارے کا ہونا روئی اصول قانون سے کس قدر مستبعد تھا، اس کا اندازہ صاف طور پر اعلیٰ وضع قوانین سے متعلق سلسلے سے ہوسکتا ہے۔ (رومیوں کے نزدیک) ہمہ گیر عقل حقوق کا منبع تھی، مگر حکمران کی مرضی سے قانون بنتا تھا۔

Quidquid Principi Placuit legis habet Vigorem

شہنشاہی کے زمانے میں واقعی حالات نے اس امر میں مطلق شک کی گنجائش نہیں چھوڑی کہ علی معاملات میں ہمہ گیر عقل کو تقدم حاصل ہے یا فرمانروا کی مرضی کو یہ معاملہ اس زمانے میں اس قدر صاف نہیں تھا جیسا جسٹیشن کا مجموعہ ضوابط یورپ کا عام قانون تھا، اور حکمران اور قوم کے تعلقات کی بابت تمام اختلافات میں جس شد و مد سے ایک جانب سے یہ سلسلہ پیش ہوتا تھا کہ قانون میں فرمانروا کی مرضی کو فوقیت حاصل ہے اسی شد و مد سے دوسری جانب سے وہ مسلمات پیش ہوتے تھے جو آزادی اور مساوات انسانی سے تعلق رکھتے تھے۔

॥ श्रीगणेशाय नमः ॥

acheenne)

(greek Constitutional

Greece) صفحات ۳۷۱-۳۹۹-

**Alertungs)**

تمہید پیرا ۴۰ - ترجمہ صفحات ۲۵۸ - ۵۰۸ -

تھوڈا دل تاریخ یونان (History of Greece) ابواب ام، ۳۳۔

گرائٹ، اخلاقیات ارسطو (The Ethics of Aristotle) جلد اول

پلڈ نہ اند، صفحہ ۵۰۳ و مابعد۔

منزل، صفحات ۹-۱۱۵۔ رآمر صفحہ ۲۱ وما بعد۔

رئیس مکتب تاریخ فلسفه (Geschichte der Philos) جلد سوم صفحات ۶۲۷-۷۲۵:

فات ۴۹-۴۷ ترجمہ (جلد سوم صفحات ۵۶۵-۴۵۸، جلد سوم ۶۵-۱۶۲)۔

فلسفہ یونانیوں کا فلسفہ (Philosophie der Griechen) جلد ۱



des sci. mor et pol; Mem: X. 579-685)

میکنزی "مطالع قانون روم" (Studies in Roman Law)

عین "قدیم قانون" (Ancient Law) باب ۲-۴-

موری "رومی قانون کے خاکے" (Out lines of Roman Law)

ایل "جسٹینین کے ضابطے" (Institutes of Justinian) اصل ترجمہ

میورہیڈ "روم کے شخصی قانون کی تہید" (Introduction to

the Private Law of Rome) گیس و اپسین، اصل و

ترجمہ۔

ریوٹے "قانون روم پر تاریخی تہید" (Intro duction historique

au droit romain)

سادگنی "ازمنہ وسطیٰ کے رومانی قانون کی تاریخ" (Geachichte des

romischen Rechts im Mittelalter)

اسکیولن "تاریخ رومانی قانون" (Geschichte des romischen

Rechts)

سوہم (The Institutes of Roman Law) ترجمہ لائی

ویگٹ "د حق فطری" (Das jus naturale) جلد اول (متعلق سسرو

صفحات ۱۵۶-۲۱۲)۔



# باب پنجم

## ارتقاء ادارات از منہ وسطی

### ۱۔ زوال پذیر رومی شہنشاہی اور مسیحیت

نقطہ سیاسہ کے نقطہ نظر سے از منہ وسطی کا خاص انخاص واقعہ یہ ہے کہ تمام رومی شہنشاہی ملکہ اس کے حدود کے باہر بھی مذہب عیسوی قائم ہو گیا اور مسیحی کلیسا کو ترقی ہوئی۔ روم کے سیاسی ادارات میں مشرق میں یونانی جذبات کے باطنی اور مست رو اثر سے اور مغرب میں یونانی قوموں کے پر اشتداد تصادم سے تغیر واقع ہوا، مگر جس طرح ایک حصے میں ہوا اسی طرح دوسرے حصے میں ہوا کہ مسیحی مسلمہ عقیدے اور کلیسا کی اقتدار نے وہ اصول ہیسا کئے جو تمام باادراک تصور پر حاوی ہو گئے۔ رومی و یونانی علم و ادب کے حیرت انگیز افلاس نے (جو روم کی سیاسی فنا سے صدیوں پہلے ظاہر ہو چکا تھا) پر آشوب زمانے کے لیے کوئی ذہنی وسائل باقی نہ چھوڑے اور یورپ مایوسانہ عقیدہ اور شرمناک وہم پرستی میں مبتلا ہو گیا۔ زمانہ وسطی غیر سیاسی زمانہ تھا۔ اس کے عزائم و تصورات مذہبی عقیدے کی شکل و منہ کے گرد مڑ گئے تھے۔ رومی شہنشاہی کی

تساہی کے بعد جو سیاسی ادارات انجام کار میں پیدا ہوئے ان کو دنیا میں اختصاصاً  
اثر اسی امر سے حاصل ہوا اور جب ذہنی زندگی کی نشاۃ ثانیہ میں سیاسی تھمن پھرنے  
پہنچی تو اس وقت جس مسئلے پر تقریباً تمام تر توجہ منحطف ہوئی وہ یہ تھا کہ مملکت کو کلیسا  
سے الگ کر لیا جائے۔ درحقیقت ازمنہ وسطیٰ کے سیاسی فلسفے کا زور اس وقت ختم ہو گیا  
جب اس نے دینی و دنیاوی اقتدار کے تعلق کی بابت ایک نظریہ قائم کر دیا۔

قیام دعوہ مسیحیت کی پہلی تین صدیوں میں اس کی ترقی ہر ایک  
نقطہ نظر سے ایک حیرت انگیز واقعہ ہے اس کی ابتدا شہنشاہی کے ایک گمنام  
قطعے میں ایک محقر و مظلوم قوم میں ہوئی، مگر چوتھی صدی کے شروع ہوتے ہوئے  
عیسائیوں کے عقائد رومی دنیا کے نہایت ہی بااثر طبقات کا مذہب بن گئے۔  
جب قسطنطین نے اسے مملکت کے سرکاری عقیدے کے طور پر قبول کر لیا تو پھر  
یہ تمام شہنشاہی کے اندر کفر کی بنیاد پر قوتوں پر غالب آگیا، اور اپنے پیروں  
کے جوش کی وجہ سے اس نے ان میوٹانی قوموں کے اندر وسیع اقتدار  
پیدا کر لیا جو بہت جلد شہنشاہی مملکت کو پارہ پارہ کر دینے والی تھیں۔ قسطنطین  
کے مذہب عیسوی قبول کرنے کے قبل عیسوی جماعتوں یعنی کلیسا کی تنظیم  
تعیین کچھ تو اس عقیدے کے اوائل زمانے کے عمومی حالات کے بموجب  
ہوتا تھا اور کچھ جانشینی حواری کی روایات کے بموجب، ہر ایک جماعت کے  
معتقدین کی رسمی و غیر رسمی پسند سے ہوتا تھا، اور سب کے عمومی مقاصد  
کے اعتبار سے ان کلیساؤں کے مشورے پر خاص لحاظ کیا جاتا تھا جو اپنی  
حواریانہ بنیاد یا ان شہروں کی وسعت و اہمیت کے اعتبار سے نمایاں  
حیثیت رکھتے تھے۔ ان دونوں بناؤں کے بموجب رومی کلیسا اور اس کے  
اسقف کو قدیم ترین ایام سے ممتاز تفوق حاصل تھا، جب مسیحیت مملکت کا مذہب  
بن گئی تو متعدد واقعات و اسباب ایسے فراہم ہوئے جن سے کلیسا کی تنظیم کی  
تکمیل اور قطعی توازن کے کام میں عجلت پیدا ہو گئی مگر جن مسائل کا اس  
محلے سے تعلق تھا، ان کے متعلق نئے حالات کے تحت میں صاحب اقتدار  
شہنشاہ تھا، کلیسا کی مجلسیں عقیدے اور تنظیم سے متعلق مسائل کو منظور کرتی تھیں۔

مگر متواتر واقع ہونے والے ارتداد کے خلاف احکام لعنت اور اختیار و توفیق بائیں کے متصادم دعاوی کے تصفیوں کی تصدیق کرنا اور انھیں عمل میں لانا شہنشاہی حکام کے ہاتھ میں تھا، اچھا ہوا یا برا اکیسا سیاسیات میں داخل ہو گیا تھا۔

فلسطین کے دور حکومت اور مغربی شہنشاہی کے زوال کی درمیانی ڈیڑھ صدی کی خصوصیت یہ تھی کہ سیاسی جماعت حکمران کے بالمقابل کلیسائی جماعت کی قوت میں عام طور پر اضافہ ہوتا گیا۔ اس کے اسباب میں بیشتر شہنشاہوں کی کمزوری و نااہلیت متعدد واسطہ کی اقتدارانہ قابلیت ہمہ گیر معاشری زوال کے اندر مسیحانہ امید کی دلفریبی اور وحشی حملہ آوروں کے تباہ کن غیظ و غضب سے حرمت یا نفرت کی وجہ سے اکثر مذہبی ادارات کا بچ جانا، یہ سب امور اس کے اسباب میں داخل تھے۔ یہی زمانہ تھا جب ملتان کے اسقف ایمبروس نے اس کمزور و بیفہم کے اقتدار کی مقاومت کی جو ملان میں طریق ایرینیس قائم کرنا چاہتا تھا، اور طاقور ٹھیو ڈیسیس کو اطاعت و استغفار پر اس طرح مجبور کیا کہ اسے تقرب عشاء کے بانی سے خارج کر دیا۔ اور یہی زمانہ تھا جب ہیو کے اسقف اگسٹائن نے مسیحی عقیدے کو اپنے قابلانہ و کثیر التحریر قلم کی صورت آفریں قوت سے مدد پہنچائی اور شہنشاہی دربار میں شاطرانہ طریقوں سے اثر پیدا کر کے اپنے خیالات کو

ملے۔ ہاجکن "اطالیہ اور اس کے حملہ آور" (Italy and her Invaders)

جلد اول حصہ دوم صفحہ ۷۹۶۔

ملے۔ ایمبروس کی علی دنیا دارانہ دانش کا صریح اظہار اس معاملے کے ایک واقعے سے ہو جاتا ہے۔ جب اس نے اپنی اسقفی کے اندر شہنشاہ کے مقرر کردہ اگرینٹس کو جو ایرینیس کا پیرو تھا، ایک دگر جا حوالے کر دیکھنے سے انکار کیا اور شہنشاہی روش پر سخت لغت لامت کی تو شہر کے اندر اس کے پیروؤں میں سخت شورش برپا ہو گئی احکام ملکی نے اسقف پر زور دیا کہ اس شورش کو فرو کرے اس نے اس سے انکار کر دیا اور کہہا کہ "میں مسیحی پادریوں کے حالات جو لاطینی میں لکھے گئے ہیں۔"



باب

تقویت دے۔ یہی زمانہ تھا جب جروم نے اپنے قول و فعل سے خائفانہ خیالات کی اشاعت کی جس سے ایک مایوس کن زمانے میں مسیحیت کی علوئے شان میں بہت مدد ملی اور یہی زمانہ تھا جب روم کے استغنیہ کیونے میں پتہ ناک ہیومن کے ہاتھ ابدی شہر پر پڑنے سے روک دیے اور اس طرح اپنے عقیدے اور اپنی استغنی کے لیے تمدن انسان کا شکر و سپاس حاصل کر لیا۔

مغرب میں شہنشاہی اقتدار کے فنا ہو جانے کے بعد، قدیم موبوں میں وحشیوں کی جو بادشاہیاں قائم ہوئیں ان میں رومی خیالات کی موثر نمایندگی صرف کلیسا کے ذریعے سے ہوئی تھی۔ قانونی و سیاسی ادارات میونسپلٹیوں کے یکسو مروج روایات کے تابع کر دیے گئے یا ان کے موافق بنائے گئے مگر کلیسائی اقتدار صوری و معنوی طور پر بہت کچھ علیٰ حالہ باقی رہ گیا۔ جب تک قوموں کا امتزاج بہت ترقی نہ کر گیا اس وقت تک کلیسا کے اعلیٰ مناصب تقریباً بالکلیہ رومیوں کے قبضے میں رہے اور اس کے دور رس اثرات اس وقت معاذہن میں آجاتے ہیں جب اتنا اور ظاہر ہو جائے کہ ٹیوٹنی بادشاہوں کے تشریفی و انتظامی نظم میں نہایت ہی ابتدائی زمانے سے اساتفہ ایک مسلمہ جزو کے طور پر شامل تھے۔ مذہبی عقیدہ یا جذبہ نہ صرف وینڈل، برگنڈی اور آسٹرونکاتھ کے قلیل الحیات نظم ہائے حکومت میں اگر فیصلہ کن حد تک نہیں تو بہت بڑی حد تک داخل تھا بلکہ وزیر کا تھ اور فرنگ کی زیادہ دیر پا بادشاہیوں میں بھی اس کا عمل دخل تھا۔ یہ قومیں جنگ و جدل کی جس قیامت خیز حالت میں مبتلا ہو گئی تھیں اس محشر ستاں میں

۱۳۵

۱۔ مقابلہ کیجئے مل چین، لاطینی عیسائیت (Latin Christianity)

جلد اول صفحہ ۱۷۰ (نیویارک ۱۸۶۶ء)۔

۲۔ آٹا کا واپس ہو جانا خالصتہ پوپ کیونے کے فعل کی وجہ سے تھا اس کا ثبوت اس سے زیادہ صریح کن اور واقعہ سے نہیں ملتا کہ ہمہ گیر طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

۳۔ مقابلہ کیجئے مل چین، حسب بالا، جلد اول صفحہ ۵۲۲ و ما بعد۔

عیسوی کلیسا اگرچہ عقیدے اور عمل کے اعتبار سے بہت کچھ ان وحشیوں کے  
برنگ بن گیا تھا، پھر بھی وہ اپنی تنظیم اور اپنے اقدار کے اعتبار سے  
اگر ترقی نہیں کر گیا تو بدرجہ اقل، نقصانِ خسروان سے بھی بچا رہا۔  
مشرق میں، رومی اقتدار کی دیرپائی سے کلیسا اور مملکت کا قدیم تعلق  
برقرار رہا۔ مذہبِ یسوع وحشیوں کے بہیمانہ اثر سے بچ گیا مگر عالی دماغ ذی علم  
یونانیوں کی عجیب و غریب نزاکتوں اور نفاستوں کا شکار ہو گیا۔ مشرق  
سے ارتداد کا طوفان اٹھا اور اس میں شہنشاہی حکام کو اس سے کم زحمت  
نہیں ہوئی جتنی مغرب کے حکمرانوں کو وحشی حملہ آوروں سے ہوئی مگر قسطنطین  
میں شہنشاہی قوت کے غیر منقطع طور پر قائم رہنے سے کلیسائی خود مختاری  
کو ترقی کا وہ موقع نہ مل سکا جو مغرب میں شہنشاہی کے زوال سے مل گیا۔  
مشرق کی کلیسا کا قریب ترین تعلق شہنشاہی دربار سے باقی رہا اور شہنشاہی  
قوت پر زوال آیا اس میں اسے بھی مبتلا ہونا پڑا، جب ساتویں صدی  
میں اسلام نے مسیحیت کو تقریباً بالکل مٹا دیا تو مشترک دشمن کے ارتباط  
کی وجہ سے دینی و دنیوی قوت ایک دوسرے سے پیوست ہو گئی اور مذہب  
اور مملکت ایک دوسرے میں اس طرح مل گئے کہ تمیز مشکل ہو گئی۔

## ۲۔ پاپائیت کا عروج

مغرب میں کلیسا کے اندر لوپ کے باضابطہ تقدم کو فروغ دینے میں  
شہنشاہی اقتدار کے زوال نے اگر قطعی نہیں تو بہت بڑا اثر ڈالا قسطنطین  
کے تبدیل مذہب کرنے سے رومی اسقف اپنے تقرب و برابری کی وجہ سے  
بعض کلیسائی معاملات میں شہنشاہ کا مشیرِ اعلیٰ ہو گیا اور ایک ایسا درمیانی  
نفس بن گیا جس کے توسط سے کلیسا سے متعلق شہنشاہی کے تمام حصص  
کے معاملات فرمانروا کے فیصلے کے لیے پیش کئے جاتے تھے۔ دربار کے

ب

سواصل باسفورس پر منتقل ہو جانے سے وہ روابط کچھ ڈھیل میں پڑ گئے جو اطالیہ، اسکندریہ، اور قسطنطنیہ کے مشرقی مقتدایان اعظم رومی پیشوا کے مذہب کے تابع ہونے کی حیثیت سے رکھتے تھے مگر مغرب کے تمام صوبوں یعنی گال، اسپین اور افریقہ میں، پوپ کے امتیازات غیر موثر رہے۔ رومی تقدم کی خاص اصولی بنیاد تھی کہ اس مسند کو بطرس نے قائم کیا تھا جس کا تفوق حوالوں میں ہمہ گیر طور پر مسلم تھا۔ اس کے ساتھ یہ دعویٰ بھی شامل ہو گیا تھا کہ مغرب کے صوبہ بجا کی گرجے روم کی اولوالعزمی سے قائم ہوئے تھے اور رومی اسقف کی وہ اطاعت شعاری ان پر لازم تھی جو دارالصدر کے صاحب اقتدار کے لیے لازم ہے۔ جس زمانے میں طریق آریٹیس اور طریق قدامت (اہل حق) کی جنگ آرائی کلیسا اور شہنشاہی کو تہ وبالا کر رہی تھی اسی زمانے میں (۱۱۷۹ء) سارڈینیا کی مجلس نے روم کے اسقف کو دوسرے اساقفہ کے فیصلوں پر سماعت مراجعہ کا حق باضابطہ عطا کیا کلیسائی ارباب اقتدار کی طرف سے رومی تفوق کے اس طرح تسلیم کئے جانے کو آمیزہ کی صدی میں اعلیٰ سیاسی اقتدار کی منظوری سے تقویت مزید حاصل ہوئی شہنشاہ مغرب، وینسین سوم نے اسقف روم کو قلمرو کے تمام کلیسائی معاملات کے لیے عدالت مراجعہ قرار دیا اور تمام دیگر اساقفہ پر اس کے تفوق کا اعلان کر دیا لیکن پاپائی اقتدار کی سرکاری منظوری رومی تقدم کا سبب ہونے سے زیادہ اس کی ایک علامت تھی پانچویں صدی کے آغاز سے نوٹسٹ دول اور لیو اول کے ایسے جلیل القدر پیشوایان مذہبی نے کلیسائی اختلافات میں روم کے اقتدار کا دعویٰ نمایاں قابلیت اور کامیابی کے ساتھ کیا اور ان کی اس حکمت عملی کا اثر اس وقت اور بھی بڑھ گیا جب شہنشاہی حکومت کو وحشیوں نے زیر و زبر کر دیا اور شہر کے انتظامی معاملات میں اسقف کو حاکمانہ امتیاز حاصل ہو گیا۔ اطالیہ میں ہر لوی اور اسٹروگاتھی تسلط کے زمانے میں روم کی اسقفی حکمرانوں کے طریق آریٹیس کے مقابلے میں اہل حق (قدامت پرستوں) کا خاص لمجا وادائی تھی جس جنگ کے ذریعے سے گاتھ

۱۳۷

وقت شکست ہوئی اور اطالیہ کو مشرقی شہنشاہی کا جزو لاینفک بنایا گیا اس جنگ  
نے ملک متنازعہ اور بانخصوص روم کے تمام معاشرتی نظم کو بری طرح زیر و زبر  
کر دیا تھا۔ اس تباہ شدہ سرزمین پر ابھی خاطر خواہ سکون پورا ہی طرح قائم بھی  
نہیں ہوا تھا کہ شمال سے اہل لمبارڈی نے یورش کر دی اور اڑسٹو نو  
تمام جزیرہ نما کو غارت کر دیا، قسطنطنیہ کے شہنشاہ کی قوت اطالیہ کی موافقت  
کے لیے یاس انگیز حد تک غیر کفنی تھی جب اہل لمبارڈی روم کے سامنے پہنچے  
۱۳۸ میں اس وقت پاپائی تخت پر گریگری اعظم جوہ فرما تھا اور نمازمین سے  
باضابطہ شرائط کے طے کرنے کا کام اسی پر عاید ہوا۔

گریگری کی پیشوائی مذہبی کے وقت (۳۹۰ء - ۴۰۰ء) سے معقول حد تک  
پاپائیت کے تغیر کا اظہار ہو جاتا ہے۔ اس زمانے سے سیاسی معاملات قطعی طور پر  
پاپائوں کی توجہ کے محتاج ہو گئے، اولاً یہ صورت صرف روم کے لیے ہوئی اور  
بعد ازاں کل اطالیہ کے لیے کچھ زمانے تک قسطنطنیہ کا اقتدار اعلیٰ اور اس کے  
مائب مملکت (مقیم روم) کا اختیار زور کے ساتھ ساتویں صدی میں مشرق میں  
مسلمانوں کے فاتحانہ حملوں کا بھی شمول ہو گیا، تو شہر روم کے بارے میں  
شہنشاہی دربار کی دلچسپی اور اس کا اثر برائے نام رہ گیا۔ قدیم اور جدید  
روم کے تعلقات کے ٹوٹنے میں کلیسائی اسباب نے مدد دی۔ دربار سے قریبی تعلق  
رکھنے کی وجہ سے قسطنطنیہ کا بطریق وقتاً فوقتاً یہ دعویٰ کیا کرتا تھا کہ اسے  
کلیسا کے تمام دوسرے حکام پر تقدم و تفوق حاصل ہے۔ شہنشاہ بھی اس  
ادعا کو کسی قدر تسلیم کرتا تھا مگر پوپ نہایت شدت کے ساتھ اسے ناپسند  
کرتے تھے اور اس سے سیاسی معاملات میں ان کی خود مختاری کے میلان کی  
تصدیق ہوتی تھی، آخر میں بت پرستی کے متعلق اختلاف عظیم برپا ہوا جس سے  
یونانی اور رومی مسیحیت کے تمام متاثر میلانات نازک حد کو پہنچ گئے۔ کلیسا  
دو حصوں میں منقسم ہو گیا اور رومی پیشوائے مذہبی مشرق کے سیاسی زیرکلیہ الی اقتدار  
سے بالکل الگ ہو گیا اور جنوب کا جو حصہ مسلمانوں کے زیر اقتدار نہیں آیا تھا اس کے ساتھ تھا

باب

کیونکہ اساروی اور اس کے جانشینوں کے فرامین بت شکنی کے بعد جو شور و شش برپا ہوئی اس میں روما کے عہدہ نائب السلطنت کا خاتمہ ہو گیا اور شہر روم جس کے اغراض کے تنہا محافظ اب صرف پوپ ہی معلوم تھے لمبارڈی بادشاہوں کی چہرہ دستی کے لیے بالکل وقف ہو گیا۔ حکمرانوں نے شہر کو اپنی ملکیت میں شامل کر لینے کی جو کوششیں کیں یا پاؤں نے غایت عزم کے ساتھ ان کی مقادمت کی اور کامیابی سے مایوس ہو کر انھوں نے سنٹ پیر کا واسطہ دیکر فرنگ کو اپنی امداد کے لیے بلایا، چارلس مارٹل اور اس کے بیٹے دونوں نے اس طلب پر لبیک کہا اور آخر الذکر نے اہل لمبارڈی کو نہ صرف ان کلیساؤں کے علاقوں سے نکال دیا جس پر وہ قابض ہو گئے تھے بلکہ اس بقیہ حصہ ملک کو بھی فتح کر کے پوپ کے حوالے کر دیا جو سابق میں (قطعی) کے) بانیان سلطنت کے تحت میں تھا۔ اس طرح پاپائیت باضابطہ بھی اس اقتدار سیاسی کی حامل ہو گئی جو واقعات سے اس کے ہاتھ میں تھا۔ پاؤں کی حیثیت کے لحاظ سے ذکر کیا کا یہ فعل بھی مذکورہ بالا کارروائی کے مساوی اہمیت رکھتا تھا کہ فرنگ میں پہن نے جب شاہی اختیار کو غصب کر لیا تو ذکر کرانے اسے جائز قرار دیدیا، یہی حال اسٹیفن کی کارروائی کا تھا۔ اس نے (دیکھیں) "تاج پوشی اور تہہ پہن کی وہ رسم انجام دی جس کے ذریعے سے یہ غصب کردہ منصب (اعزاز) مسلم ہو گیا۔ جب نصف صدی کے کامیاب توسع کے بعد فرنگی بادشاہی نے ترقی کر کے چارلس کے بیٹے چارلسین (شارسین) کی عظیم شان ملکیت کی صورت اختیار کی اور پوپ سوم نے (منشاء میں) شہنشاہ کی حیثیت میں اسے تاج پہنایا تو اسے یورپی سیاسیات کے اندر رومی اسٹیفن کی بلند حیثیت میں کچھ زیادہ قطعیت نہیں پیدا ہوئی۔

۱۴۱

پوپ کی سیاسی حیثیت میں سب سے زیادہ کمزور نقطہ اس کا وہ تعلق تھا جو اسے روم کی آبادی کے ساتھ تھا۔ قدیم شہنشاہی کے زمانے سے نئے اسقف کے انتخاب کے موقع پر اکثر عام شور و شش اور خون ریزی ہو جاتی

کرتی تھی۔ ازمنہ وسطیٰ کو تیار کرنے والے حالات کی بدولت یہ عہدہ ان  
 یہ غاندانوں کے تحت اقتدار آ گیا جنھوں نے شہر کو باہم تقسیم کر لیا تھا۔  
 پائیت کے ساتھ سیاسی اثر کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس منصب پر قابض  
 ہونے کے لیے ان غاندانوں کے نزاعات یوٹافو مان زیادہ سخت و ناگوار ہو گئے۔  
 ایک طرف تمام مغربی یورپ پوپ کو احترام کی نظر سے دیکھتا تھا دوسری طرف  
 خود پوپ اکثر حالتوں میں کسی بے تدبیر رومی امیر کے ہاتھ میں محض کٹھ پتلی ہوتا  
 تھا۔ یہی سبب ہوا کہ دسویں صدی میں پاپاؤں کا ذاتی اطلاق بہت ہی پست  
 حالت کو پہنچ گیا اور یہ عیاں ہو گیا کہ پاپائیت کے اقتدار کے متعلق رد عمل لایا  
 ہو گیا ہے۔ کمزوری کی یہ بنا کسی حد تک نقصان کی اس اصلاح سے رفع ہو گئی  
 جب دوسری مجلس لٹیرن کے قانون کے بموجب پوپ کے انتخاب کا خاص  
 اختیار کارڈنلوں (جٹالیک) کو سپرد ہوا یہ ایک معین جماعت تھی اور بظاہر  
 نہایت ہی اعلیٰ مقدس اوصاف سے مشصف تھی۔ یہ اصلاح اس سلسلہ اصلاحات  
 میں سے صرف ایک تھی جن کے بموجب پادریوں کے لیے بجز لازمی قرار دیا گیا  
 اور مذہبی مناصب کی خرید و فروخت کے خلاف (جس سے عطاے منصب  
 کے وقت کشمکش پیدا ہو جاتی تھی) سخت کارروائیاں عائد کی گئیں۔ اب  
 بلڈ برانڈ کا دور آیا یہ وہ دور تھا جس میں گریگری سوم سے لے کر انوسنٹ  
 سوم تک کے جلیل الشان پاپاؤں نے اپنے عہدے کے اعزاز و اختیار  
 کو دنیوی و دینی دونوں نقطہ نظر سے علوئے مرتبت کی انتہائی حد تک  
 پہنچا دیا تھا۔

۱۴۱

### ۳۔ ازمنہ وسطیٰ کی شہنشاہی کا عروج

پاپائیت کی بہت بڑی دنیوی رقیب مقدس رومی شہنشاہی بھی پاپائیت  
 کے امتیاز کے دو دش بد دش تھی۔ یہ ادارہ جس کے سوانح حیات میں ازمنہ وسطیٰ کا

۱۴۱

سارا خلاصہ موجود ہے، اس کی ابتدا فرنگی بادشاہی سے ہوئی، اسی بادشاہی کو  
 کلودس نے رومی گال کی سرزمین پر قائم کیا تھا، اور تین صدی بعد شارلیمین  
 نے اسے واقعی شہنشاہی کی وسعت تک پہنچا دیا۔ فرنگوں نے کلودس کے زمانے میں  
 مذہب عیسوی اختیار کیا، اور وحشی حملہ آوروں کے درمیان میں تنہا ہی لوگ  
 تھے جو اعتقاداً برٹیس کا طریق اختیار کرنے کے بجائے قدیم طریق پر  
 قائم رہے، ان کے ادارات سے نہایت ثبات و وثوق کے ساتھ مسیحی یونانی  
 خصائص کا اظہار ہوتا تھا، کلیسائے مرد بخئی بادشاہوں کے تحت میں گال  
 کے اندر جس زور کے ساتھ سیاسی و معاشری نظم پر اپنا نقش جما دیا، یہ بات  
 کہیں دوسری جگہ نہیں ہوئی شاہی دربار کی مجالس اور شہری و صوبہ جاتی  
 زندگی کے فرد تر معاملات دونوں میں اساتقہ اور شیوخ ضوابع کو با اقتدار  
 اثر حاصل تھا۔ آٹھویں صدی کے اوائل میں شاہی سلسلے کے اختیارات  
 ایک مشرقی فرنگی خاندان کے ہاتھ میں آگئے جو کیرولنجی (یعنی شارلیمین کے)  
 خاندان کے نام سے مشہور ہوا۔ چارلس مارٹل کی قابلیت و ہمت نے مغرب  
 میں فتوح عرب کے سیل کی ایک قطعی حد قائم کر کے لڑزہ براند ام عالم عیسوی  
 کی تباہ و صفت حاصل کی۔ یہ ایک طبعی امر تھا کہ پوپ کو اہل لمبارڈی سے جو  
 خطرہ درپیش تھا اس کے خلاف میں وہ فاتح فرنگ کی تائید کی جانب متوجہ  
 ہوتا اور اسلئے عار پر موافق جواب کا صریح سبب صرف مذہبی احساس نہیں  
 تھا بلکہ اولوالعزم حکمران کا سیاسی حوصلہ بھی اس کا باعث تھا، اسی سے  
 وہ موافقت پیدا ہوئی جس کے ویلے سے پین پاپائی منظوری کے ساتھ  
 شاہ فرنگ ہو گیا، اور شارلیمین نے اپنے مقبوضات میں لمبارڈی کی مملکت  
 کو شامل کر لینے کے بعد پوپ سے شہنشاہ کے علامات اور لقب حاصل کر لیا۔  
 سنہ ۸۰۰ کے یوم میلاد کے روز سنٹ پیٹر کے گرجا میں جو شہرہ آفاق  
 تاج پوشی و وقوع میں آئی، اس کے خاص شہرہ کا کے نزدیک اس رسم کی  
 اہمیت اس برکت آفرینی سے بالکل معرا تھی جو زمانہ مابعد کی اختلاف آراء  
 طبساعی نے اس کی جانب منسوب کر دیا ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ شارلیمین نے یہ

۱۴۲

سمجھا ہو کہ وہ پوپ سے کسی قسم کے سیاسی اقتدار کا عطیہ حاصل کر رہا ہے اور یہ نہایت ہی غیر اغلب ہے کہ پوپ نے یہ سمجھا ہو وہ اس قسم کا کوئی اختیار عطا کر رہا ہے۔ فرنگی بادشاہ نے اپنی فوجی و انتظامی طباعی سے اپنے اقتدار کو ایک ایسی مملکت پر وسیع کر دیا تھا جو مغرب میں محقول حد تک قدیم شہنشاہی کے مساوی تھی، اس کے فتوحات نے عرب و کفار دونوں کے ترافہ مذہب عیسوی کے معاملے کو برابر ترقی دی تھی، پس شہنشاہی اقتدار پر قابض ہو کر اس نے ان رسوم کے ذریعے سے جو مالک عیسوی میں مدت سے رائج تھے، پوپ سے قدیم شہنشاہوں کی جانشینی کا باضابطہ اعتراف حاصل کیا، اس فعل کی اہمیت کی کتنی ہی غلط فہم کیوں نہ کی گئی ہو مگر اس کی وجہ سے اٹلی میں مسیحیت کے ساتھ ٹیوٹی سیاسیات کے تعلق نے وہ تمام صورت اختیار کی جس سے غیر معمولی نتائج پیدا ہونے والے تھے، انھیں نتائج کا مجموعہ مقدس رومی شہنشاہی کی تاریخ اور اس کا نظریہ ہے۔

۱۲۳ شارلیمین کی شہنشاہی اس کے انتقال کے نصف صدی کے اندر پارہ پارہ ہو گئی، جس مملکت پر اس نے تنہا حکمرانی کی تھی وہ آزاد بادشاہوں میں تقسیم ہو گئی، مگر اس کا ردوائی کی طوائف الملوک کی تمام دوران میں ایک شہنشاہی اور ایک شہنشاہ کا تصور برابر باقی رہا اور شہنشاہ وہ ہیں کا اقتدار صرف اس وقت باضابطہ مکمل ہو گا جب پوپ شہر روم میں اسے تاج پہنائے اس تصور کا باقی رہنا صرف پاپاؤں کی دانش ہی کی وجہ سے نہیں ہوا جو اطالوی حکمرانوں کے مقابلے میں کسی بالآخر طاقت کی تائید کے خواہاں رہا کرتے تھے بلکہ ہر اس حکمران کی حرص و ہوس بھی اس کا باعث ہوئی جو شارلیمین کی مملکت کے کسی حصے کا جانشین ہو کر یہ امید قائم کر سکتا تھا کہ کل مملکت پر اپنا دعویٰ قائم کر دے۔ جرمانی بادشاہ آٹو اول جس کے عادات و اطوار اور جس کے کامیاب فتوح نے بجا طور پر اسے "اعظم" کا خطاب دلایا، اس نے ۹۶۲ء میں اطالیہ کو اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا اور پوپ نے طوعاً یا کرہاً اسے شہنشاہ تسلیم کر لیا، آٹو کی تاجپوشی کے وقت



باب

سے مقدس رومی شہنشاہی کی تاریخ قطعی طور پر شروع ہوتی ہے۔

خالص دنیوی نقطہ نظر سے اسکی تاریخ جرمانی بادشاہوں کی اسی طولانی کشاکش سے ہے جو انھوں نے جرمنی اور اطالیہ کے شہنشاہی اور کے قائم رکھنے میں کی ہے اس کشاکش کی مختلف تین خصوصیت کے ساتھ ہیں اور سے ملا کر لکھتی ہیں اول یہ کہ جرمنی اور اطالیہ دونوں میں شاہی طاقت بالکلیہ جاگیر کی نوعیت کی تھی ثانیاً یہ کہ یونانی اور لاطینی میں نسلی عناد موجود تھا ثالثاً یہ کہ کلیسا اور بالخصوص پاپائی اقتدار کو بے انتہا ترقی ہو گئی تھی شاہی اختیار کی جاگیر کی نوعیت نے مایوس کن حد تک بادشاہ کے عمل کی خوبی و عمدگی میں رکاوٹ ڈال دی تھی اطالوی ہر ایک جرمانی سے متنفذ تھے ان کے نزدیک یہ سب وحشت کے مرادف تھے اسی سے بغاوتوں اور شورشوں کو برابر تحریک ہوتی رہتی تھی پاپاؤں کی حکمت عملی تکلیف دہ تھی وہ بیدردانہ طور پر اپنے اختیار سے یہ کام لینا چاہتے تھے کہ شہنشاہ ان کا حلیف رہے مگر ان کا آقا نہ بن جائے اسی سے جرمن اور اطالیہ دونوں ملکوں میں ایسی دقتیں برپا ہو گئیں جو آخر الامر حقیقی شہنشاہی نظم کی ترقی کے لیے ہملک ثابت ہوئیں۔ آٹو اعظم کے ایک صدی بعد تک جرمانی بادشاہوں نے معتد بہ حد تک اطالیہ پر پر زور گرفت قائم رکھی اور روم کی استغنی پر اپنے قدیم اقتدار کے دعویدار رہے مگر اس کے بعد ہلد براند کا زمانہ آیا اور اس عظیم کشمکش کا دور شروع ہوا جس کا انجام ڈیڑھ صدی بعد آلیس کے جنوب کے تمام اقطاع ملک میں اگر شہنشاہی نام کی نہیں تو شہنشاہی اقتدار کی فنا پر ہوا۔



۱۔ شاریمین کی شہنشاہی کا مغربی حصہ اس کشاکش سے الگ رہا اور اس نے آزادانہ طور پر فرانسیسی بادشاہی کی صورت اختیار کر لی۔

ب

## ۴۔ دنیاوی و دینی طاقت کے درمیان تصادم کا دور

-----

شہنشاہ ہنری اور پوپ گریگوری ہفتم کے درمیان جو کشمکش ہوئی وہ اگرچہ دنیاوی معلوم ہوتی ہے لیکن اس نے دنیاوی اقتدار کے ساتھ دینی اقتدار کے تعلق کو اس نقطے پر مرکوز کر دیا جہاں اس زمانے کے یقین کے بموجب اقتدار کا یہ دونوں قویں اپنے اپنے حد کمال کو پہنچ گئی تھیں۔ اوائل زمانہ میں جب تک کہ روم کے اسقف کا مذہبی تقدم صاف طور پر قائم نہیں ہوا تھا شہنشاہ مملکت اور مذہب دونوں کا بیڑا جھجھاتا تھا۔ تاہم کلیسائی حکام کے لیے کچھ حد و دھارے مخصوص اور اگرچہ کامل وضوح کے ساتھ ان کی تجدید نہیں کی گئی تھی پھر بھی اخلاقی مفاسد کے لیے خالص مذہبی سرزئی دینا ان کے اختیار میں شامل تھا۔

۱۴۵

ان کے زوردار اسقف اعظم ایمبراس نے اس اختیار کو شہنشاہ فیلیپ دوم کے لیے مخصوص کر کے خلاف استعمال کیا اور کچھ باغی رعایا کے ساتھ نقص اور ان کے قتل کی وجہ سے شہنشاہ کو حلقہ عیادت سے خارج کر دیا۔ آئندہ کی صدیوں میں اعلیٰ کلیسائی عہدہ دار اخراج عن الملت کو خود ایک دوسرے کے خلاف اور دوسری حیثیت کے اشخاص کے خلاف روز افزوں آزادی کے ساتھ استعمال کر لے گئے۔ لیکن جب کلیسائی اختیار پوپ کے ہاتھ میں مرکوز ہو گیا تو اس کی جانب سے اخراج عن الملت (جس کی توثیق و تعمیل اطاعت شعار پادریوں کے ذریعے سے ہوتی تھی) بہت اہم صورت اختیار کر گئی تھا۔ میلان زمانہ یہ تھا اس سبب کے عواقب کو یوگائیو ما دنیاوی معاملات کے میدان میں دھونڈ دیا جائے۔ اس طرح پر اس عقیدے نے ترقی کی مملکت سے خارج شدہ حکمران کو اپنی رعایا کی اطاعت کا استحقاق باقی نہیں رہتا اور اس نے از خود اس کی حکمرانی

ختم ہو جاتی ہے۔

پاپائیت اور دنیاوی اقتدار کے تصادم کے اولین مرحلے کی مثال پوپ نکولس اول اور لوئیس شاہ فرین کے واقعے میں ملتی ہے۔ بادشاہ نے خود اپنی مملکت کے مقتدایان دین کی فرمان پذیری مجلس کے اتفاق رائے سے اپنی بیوی کو طلاق دیدی تھی اور اپنی داشتہ سے نکاح کر لیا تھا۔ نکولس نے بد اخلاست کی اور طولانی کشمکش کے بعد لوئیس کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی بیوی کو واپس لے لے۔ پوپ کے برخلاف بادشاہ اس کا بھائی شہنشاہ لوئی اور وہ تمام طاقتور مقتدایان دین جنہوں نے طلاق کی منظوری دی تھی سب متفق ہو گئے تھے مگر اس معاملے کا اخلاقی پہلو اس قدر ظاہر و باہر تھا کہ پاپائی اخراج عن الملت کا خوف سب پر غالب آگیا۔ شہنشاہ اپنے بھائی کی جانبداری میں ایک فوج لے کر روم کی طرف بڑھا اور بغیر مقاومت کے شہر کی دیواروں کے اندر داخل ہو گیا مگر بہت جلد اس نے اپنی بہتری اسی میں دیکھی کہ پوپ سے مصالحت کرے اور اس فیصلے سے الگ ہو جائے۔ اسی کشمکش کے دوران میں پوپ کی جانب سے اقتدار کے ایسے دعاوی پیش ہوئے جو دنیاوی حدود و اختیارات پر بہت گہرا اثر ڈالتے تھے لیکن دو صدیاں گزر جانے کے بعد یہ ہوا کہ عطلے مناصب مذہبی کے تصادم میں ان دعاوی نے عملی صورت اختیار کی۔

یہاں یہ بحث ایسی بنیاد پر تھی کہ اس کے اخلاقی پہلو دوسرے ملحوظات میں بہت کچھ پوشیدہ ہو سکے تھے۔ گر گیری ہفتم (پلڈ برانڈ) نے سطح اٹھ میں یہ فیصلہ کیا کہ آئندہ سے کوئی کلیسائی عہدہ دار اپنے عہدے کے علامات (نشانی) کسی دنیاوی حکمران کے ہاتھ نہ حاصل کرے ورنہ اس معاملت کے دونوں فریق خارج الملت کر دیے جائیں گے۔ اس حکم کا ظاہر کردہ مقصد یہ تھا کہ کلیسائی مناصب کی خرید و فروخت کی بے حرمتی کا خاتمہ کیا جائے خرید و فروخت کا یہ طریقہ اب ہمہ گیر اور قدیم العہد ہو گیا تھا۔ یہ مقصد ایسا تھا کہ اس زمانے کو جس حد تک روشن خیال رائے عامہ کا فخر ہو سکتا اس کی تائید اسے حاصل ہوتی مگر اس مقصد کے پس پردہ وہ وسیع تر خیال بھی تھا جو گر گیری کی تمام

تجویزوں میں سرایت کر گیا تھا یعنی پاک حکمران جماعت پر جس کا سرگردہ پوپ اور باپ  
 وہ کسی دنیاوی اقتدار کے اوپر وہ ذمہ دار بنے بغیر تمام نئی نوع انسان کی قسمتوں  
 کی رہبری کرے۔ اس کے حکم کا اثر یہ تھا کہ استغفیوں اور صوامع کی صدائوں  
 کے تقررات کا حاوی اثر جواب تک دنیاوی حکمرانوں کے تحت میں رہا تھا وہ  
 روم کی استغفی کی جانب منتقل ہو جاتا مگر ان حکمرانوں کے لیے پوپ کی حکمت عملی  
 کے ظاہری اثرات تعجب انگیز تھے استغفی گرجوں اور خانقاہوں کے قبضے میں  
 جو علاقے تھے وہ تمام مغربی یورپ میں کل زمین کا بہت بڑا حصہ تھے اور اساقف  
 اور شیوخ صوامع ان علاقوں کے متاثر ہونے کی وجہ سے بادشاہوں کے جاگیر  
 توابع میں داخل تھے پوپ کا یہ حکم بادشاہوں کو اقتدار اعلیٰ کے ان تمام لوازم  
 سے جاگیر نویت میں شامل تھے محروم کر دیتا اور شاہی اقتدار کو بالکل ہیج  
 بنا دیتا۔ جرمانہ اور اطالیہ میں کلیسائی علاقے غیر معمولی طور پر زیادہ تھے اور  
 شہنشاہی اقتدار کے خلاف سرکشی کے میلانات بھی غیر معمولی طور پر قوی تھے۔  
 مزید براں اس زمانے کے جذبات کے موافق شہنشاہ کے دل میں یہ خیال  
 جاگزیں تھا کہ وہ تمام دوسرے دنیاوی حکمرانوں پر فائق ہے۔ گر گیری کے  
 نزدیک (جو سب سے اعلیٰ اقتدار کا ارمان رکھتا تھا) شہنشاہ کا زیر کر لینا اس  
 مقصد کے حصول کو انتہائی حد پر پہنچا دیتا یہی وجہ تھی کہ گیارھویں اور بارھویں  
 صدیوں میں دنیاوی اور دینی اختیارات کا تصادم پایا چیت اور شہنشاہی  
 کے تصادم میں مرکوز ہو گیا تھا۔

اس کشمکش میں تعجیل اس فوری طلبی کی وجہ ہو گئی جو گر گیری نے  
 شہنشاہ میں ہنری (شاہ جرمنی) کے نام بھیجی کہ وہ یا پائی دربار میں حاضر ہو کر ان  
 الزامات کی جواب دیہی کرے جو پوپ کے بعض احکام کے عدم لحاظ کے متعلق  
 اس پر لگائے گئے تھے۔ ہنری کا جواب یہ تھا کہ جرمانی مقتدایان دین کی ایک  
 مجلس کے ذریعے سے پوپ کو معزول قرار دیا۔ اس پر گر گیری نے واقعی طور پر  
 اس انتہائی اقتدار سے کام لیا جس کا دعوے کبھی روم کی استغفی کی طرف سے  
 کیا گیا ہو یعنی بادشاہ کو خارج عن المملکت اور معزول قرار دیدیا اور اس کی

باب

۱۴۸

رہایا کو حلف اطاعت سے بری کر دیا۔ جرمانی امرائے عظام اور مقتدایان دین کی بددی  
اور ہوس کو ترقی دینے سے پوپ بادشاہ کو شدید ذلت اور کیتھوسادالی اطاعت  
کی حد تک لے آیا لیکن یہ درحقیقت طولانی کشمکش کا صرف آغاز تھا، ہنری نے کچھ  
زمانے کے لیے اپنی قوت کو دوبارہ حاصل کر لیا اور گریگری سے انتقام لیا۔ مگر  
اصول زیر بحث اس قدر دور رس تھے کہ وہ کسی سہم قرار داد کو قبول نہیں  
کر سکتے تھے۔ عطاۓ مناصب مذہبی کے محدود مسئلے پر ایک قرین عقل مصالحت  
۱۲۲۲ء میں ہو گئی تھی مگر پاپائی اور شہنشاہی اقتدار کے درمیان وسیع بحث چرچان  
کثرت واقعات کے ساتھ بدستور جاری رہی اور تقریباً دو صدیوں کے لیے پوری  
سیاسیات کا لب لباب یہی تھا۔ ۱۲۵۰ء میں جب خاندان ہونہنشاہن کا انتشار  
ہو گیا، صرف اس وقت یہ ہوا کہ پاپائی حکمت عملی کی کامیابی صریحاً عیاں ہو گئی۔ یہاں  
تاریخ سے شہنشاہی کا انتشار ایک واقعہ بن گیا جسے شہنشاہی لقب کی باقی رہنے والی  
(نخت جان) عظمت و حرمت بمشکل پوشیدہ رکھ سکی۔ انور اعظم نے مملکت کے  
جن ترکہبی عناصر کو بحال کیا تھا، ان میں سے ایک جرمانی حکمرانوں کا عہد یہ تھا،  
اس وقت اطالیہ شہری جمہوریتوں اور چھوٹی چھوٹی امارتوں کا ایک مجموعہ  
تھی جن کا رابطہ صرف حمایت شہنشاہ و حمایت پوپ کا مناقشہ تھا۔

پاپائی اقتدار کے انتہائی دعاوی کے خلاف قدیم شہنشاہی تصور جس امر  
کے حاصل کرنے میں ناکام رہا، اسے انجام کار میں ان قومی بادشاہوں نے مکمل کر لیا  
جو شہنشاہی کے حدود کے باہر قائم ہوئیں۔ گریگری ہنتم اور اس کے جانشینوں نے  
شہنشاہی حدود سے خارج ممالک میں آزادی کے ساتھ اس اقتدار کا دعویٰ کیا کہ  
(بد اطواری) کے لیے وہ بادشاہوں اور دوسرے حکمرانوں سے جواب لے سکتے  
ہیں۔ بارھویں صدی میں زیادہ تر جنگ ہائے صلیبی کے اثر سے پاپاؤں کا  
اقتیاز خاص دن دوئی رات چوگنی ترقی کرتا گیا اور اننوسینٹ سوم (۱۱۹۰-۱۲۱۶)  
کے دور حکومت میں (کیونکہ یہ درحقیقت دور حکومت ہی تھی) اپنے درجہ کمال کو  
پہنچ گیا۔ دنیاوی حکمرانوں کے ساتھ اس مقتدائے مذہبی کے تعلقات کی روداد  
سے پوری سیاسیات کے اندر پاپائیت کی منزلت معتد بہ طور پر واضح ہو جاتی ہے۔

۱۴۹

بابت شہنشاہی کے اندر اس نے علانیہ یہ دعویٰ کیا کہ اسے یہ حق ہے کہ تنازعہ جانشینی کے متعلق رقیبوں کے درمیان آخری فیصلہ کرے اور اس نے واقعاً یہ قرار دیا کہ 'فلپ'، سوچارم اور فریڈرک دوم یکے بعد دیگرے تخت پر قابض ہوں فرانس کی بادشاہی کو طعون قرار دیکر اس نے شوریدہ سرفلپ انگلش کو مجبور کر دیا۔ اپنی خارج کردہ بیوی کو واپس لے لے اور ایک امیر خاندان کی داشتہ کو الگ کر دے۔ انگلستان کا بادشاہ جان، ایک یادگار زمانہ کشمکش میں مجبور ہو گیا کہ اپنی بادشاہی کو باضابطہ طور پر جاگیر کی حیثیت میں روم کی استغنی کے حوالے کر دے اور پوپ کا تابع جاگیر دار بن جائے۔ اسپین اور پرتگال کے مسیحی فرمانروا محنت شاقہ سے جن ممالک کو عربوں کے ہاتھ سے نکال رہے تھے انوسنٹ (خفیف مخالفت کے ساتھ) ان سے پاپائی توبہ کا برتاؤ کرتا تھا اور اس اصول کی بنا پر جو پہلے ہی سے عام طور پر مسلم ہو چکا تھا کہ جو سرزمین مشرکین و کفار سے فتح کی جائے وہ رومی استغنی کی مرضی کے تابع ہوگی۔ شاہ اریگان نے پورے جاگیری مراسم کے ساتھ پوپ کے ماتحت جاگیر دار کی حیثیت اختیار کی۔ غرض تمام عالم عیسوی میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ روم کی مذہبی امارت کے ساتھ کسی حد تک سیاسی اقتدار اعلیٰ کے اوصاف بھی شامل ہیں۔

انوسنٹ سوم سے ایک صدی بعد، بائینفس ہشتم اور فلپ (حسین) شاہ فرانس یادگار زمانہ تنازعہ میں پاپائیت کے امتیاز خاص کو ہلک صدمہ پہنچ گیا۔ دنیاوی معاملات میں پاپاؤں کی بلند حیثیت کا موجب زیادہ تر یہ تھا کہ حقیقی اقتدار کے نقطہ نظر سے جاگیری امارت کی نوعیت غیر مستقیم تھی۔ اقتدار فرمانروائی محض برائے نام اور رسمی رہ جاتا

۱۵۔ انگلستان کے بادشاہ ہنری دوم نے آئرلینڈ کو فتح کرنے کا اختیار روم سے طلب کیا اور اسے یہ اختیار دیا گیا، حالانکہ اپنی آئرلینڈ نہ مشرک تھے نہ کافر، صرف اتنا تھا کہ رومی رسوم کی موافقت سے انکار کرتے تھے۔

بابت

تھا اور اس قسم کے اقتدار فرمانروائی کے لیے پاپائیت جو فوجی قوت سے  
 معرا تھی خوب موزوں تھی وہ خاص آلہ جس کے ذریعے سے پاپاؤں نے بادشاہوں  
 پر حقیقی اقتدار قائم کیا تھا وہ بادشاہوں کے بڑے بڑے تابعین کا باغیانہ  
 میلان تھا تاہم تیرھویں صدی میں فرانسیسی بادشاہی نے زیادہ تر یروشلم  
 کی قابلیت کی وجہ سے ایک بڑی حد تک استحکام پیدا کر لیا تھا اسی لیے جب  
 بائیسویں شتم نے فلپ (جسٹین) کی حکمت عملی کی مخالفت کر کے پر زور طور پر  
 مطالبہ کیا کہ پوپ کی منظوری کے سوا کلیسائی جائیداد محصول سے مشتمل رہے  
 تو بادشاہ اس قابل تھا کہ پوپ سے بہ مقابل پیش آئے اور اپنی کلیسائی  
 وغیرہ کلیسائی دونوں قسم کی رعایا کی عام تائید حاصل کرے۔ مزید براں  
 اطالوی سیاسیات کی بتنزل حالت کی وجہ سے فلپ کو یہ موقع ملا کہ خود  
 پوپ کی ملکیت کے اندر جنگ برپا کرادے۔ اس کا نتیجہ وہ ہوا جسے بالکل  
 کی قید کہا جاتا ہے۔ اس زمانے میں پاپائیت کا جائے قیام روم سے  
 اویون کو منتقل ہو گیا اور پاپائیت اس سے کچھ زیادہ نہیں رہی کہ  
 فرانسیسی شہنشاہی کے شتم میں شامل تھی۔ اویون ہی سے اس نے  
 شہنشاہی لقب کے قابض کے ساتھ ایک دوسرا اور کسی حد تک کامیاب  
 تنازعہ برپا کیا مگر اس کے امتیاز کو سخت صدمہ پہنچ گیا تھا اور افتراق عظیم  
 (۱۳۷۸-۱۴۱۵) میں اسے اور بھی زیادہ سخت نقصان پہنچا۔ اگر ہم جنگی  
 کی بحالی اور کلیسا کا اتحاد اس طرح عمل میں لایا گیا کہ ظاہر میں پوپ کی  
 خود مختاری محفوظ رہی مگر دنیادی حکمرانوں کی جانب پوپ کا جابرانہ انداز  
 قائم نہ رہ سکا۔ نظم معاشرت کی جاگیر پر ترتیب زوال پر تھی جہاں اس کا  
 اثر سب سے زیادہ زور کے ساتھ ہنوز برقرار رہا وہ شہنشاہی تھی اور  
 شہنشاہی میں رومی کلیسا اب بھی جابرانہ سیاسی نتائج کا اختیار کر سکتا تھا  
 گرفتار آسٹریا، انگلستان اور اسپین کی ترقی پذیر قومی مملکتوں میں اس کی  
 قوت اب تمام تر اس میں صرف ہو رہی تھی کہ وہ اپنے دنیادی اعزاز  
 کے سر بیع الزوال باقیات کی مدافعت کرے۔

۱۵۱

۱۵

# منتخب حوالیات

ایڈمز "تہذیب و تمدن بدورانِ ازمنہ وسطی" (Civilization

during the Middle Ages) باب ۶۳ و مابعد ۱۰/۱۶۔

برائٹس "تقدیم رومی شہنشاہی" (Holy Roman Empire)

باب ۲-۱۳/۱۰۵۔

ڈول "مغربی شہنشاہی کی آخری صدی میں رومی نظمِ معاشرت" (Roman

Society in the Last Century of the Western Empire)

ڈیورسی "تاریخِ ازمنہ وسطی" (History of the Middle Ages)

۱۰۵/۱۰۵۔

امرٹن "تقریبِ ازمنہ وسطی" (Introduction to the Middle

Ages) باب ۱۴/۱۰۵۔

"یورپِ ازمنہ وسطی" (Mediaeval Europe) باب ۲-۱۰/۱۲۔

"گین" "زوال و سقوط" (Decline and Fall) باب ۱۵/۱۶، ۱۶/۲۱، ۲۱/۲۱۔

۱۰۵/۱۰۵۔

گیسبرگٹ "تاریخِ جرمانیہ بدورِ قیصری" (Geschichte der

deutschen Kaiserzeit) جلد ہفتم و چہارم۔

گریگار ولین "روم بدورانِ ازمنہ وسطی" (Rome in the Middle

Ages) مترجمہ تھلٹن کتاب سوم باب ۷۔

ہاجکن "اطالیہ اور اس کے حملہ آور" (Italy and Her

Invaders) جلد پنجم باب ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴ جلد ہفتم باب ۷ و

مابعد جلد ہشتم باب ۵۔

ہیفسن "تاریخِ قومِ جرمانی" (History of the German People)

ترجمہ جلد دوم صفحات ۱۰۵-۱۶۰۔



کامنن تاریخ جرمانیہ (Deutsche Geschichte) جلد دوم جزوہ ۲۲ باب ۱

لیسیائی "کافر و مسیحی روم" (Pagan and Christian Rome) باب ۱  
 لادیس اور روم باڈ جلد دوم باب ۲-۴

لوران "تاریخ انسانی" (Histoire de l'humanité) جلد ۲-۴

لی "مطالعات در بارہ تاریخ کلیسائی" (Studies in Church History) صفحات ۱۱۲-۱۶۹، ۲۸۸-۲۹۹

مرویل "رومی شہنشاہی کا تبدیل مذہب" (The Conversion of the Roman Empire)

ملین "لاطینی مسیحیت" (Latin Christianity) جلد اول صفحات ۱-۴

۱۶۳، ۳۹۷-۴۰۲، ۵۴۲ و مابعد جلد دوم صفحات ۳۹-۴۶، ۷۳ و مابعد جلد سوم  
 صفحات ۳۶۱ و مابعد

روکین "پاپائیت بدوران ازمنہ وسطی" (La Papauté au moyen age)

شیف "مسیحی کلیسا کی تاریخ" (History of the Christian Church)

جلداول باب ۱، جلد دوم باب ۱، جلد سوم ۵۰۰

شپرڈ "لاؤم کا زوال اور نئی قومیتوں کا عروج" (The Fall of Rome and the Rise of New Nationalities)

Rome and the Rise of New Nationalities)

شلت "جرمانی مملکت و اصول قانون ملی تاریخ" (Deutschen Reichs-und Rechtsgeschichte)

- Reichs-und Rechtsgeschichte)

طاوٹ "شہنشاہی و پاپائیت" (The Empire and the Papacy)

Papacy) باب ۶، ۱۶۹



# بشم

## قدیمی (ابتدائی) کلیسیا میں سیاسی نظریہ

### ۱۔ عیسے اور حواریین

مذہب عیسوی کے بانی کو کسی ایسے خیال یا عقیدے سے ذرا بھی دلچسپی نہیں تھی جسے سیاسی کے وصف سے متصف کر سکیں۔ عیسے کے تعلیمات جس طرح اناجیل میں مندرج ہیں، وہ ایک ایسے اخلاقی مجموعے پر مشتمل ہیں جن میں حیرت انگیز سادگی و تکمیل اور یہودیوں کے نجات و ہندی کے مسائل نہ بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ زیریں قاعدہ جو انسان کے ساتھ انسان کے تعلقات کی متعلق مسیح کے تصور کا خلاصہ ہے وہ کسی حد تک غیر سیاسی ہے کیونکہ جس نسبت سے اس پر عمل کیا جاتا ہے اسی حد تک حکومت کا تہدید ی فرض بے حقیقت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح غیر سیاسی اثر اس رحم سے بھی پیدا ہوتا ہے جو مظلوم اور تکالیف کے متعلق مسیح کے تمام خیالات میں جاری و ساری ہے، پست اشخاص کے لیے امید پیدا کرنے میں دنیا کے

طاقتور ذلیل کئے گئے اور کسی شمار میں نہیں لائے گئے مگر جو امید آپ نے دلائی ہے اس میں انقلابی خیال کا کوئی اشارہ شامل نہیں ہے۔ آپ کے پیرو جس "بادشاہی" میں داخل ہوں گے اس کو بہت احتیاط کے ساتھ دنیا کی مملکتوں سے ممیز کر دیا گیا ہے۔ یہ آسمان کی بادشاہی ہے جس کے نسبت پر اسرار طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ خدا کا مقام ہے۔ دنیاوی تسلط کے اوصاف کے ساتھ منتصف کئے جانے کی ہر ایک کوشش سے آپ نے بے پروائی یا حقارت کے ساتھ روگردانی کی ہے۔ آپ کے مخالفوں نے جب آپ کو رومی حکام سے الجھا دینا چاہا تو آپ نے یہ معنی خیز ہدایت فرمائی کہ "جو چیزیں قیصر کی ہیں وہ قیصر کو دو" اور اپنی زندگی کے نازک وقت میں آپ نے پائبلینے کو اپنی بے تعلقی سے یقین دلایا کہ "میسری بادشاہی اس دنیا کی بادشاہی نہیں ہے، لیکن جیسا کہ آئندہ ابواب سے ظاہر ہوگا، زمانہ مابعد کی جدت نے انا جیل کے متن سے ایسے اصول نکالے جو شدت تمام ان مقولات کے مخالف تھے مگر ان مقولات سے جس دنیاوی طاقت سے لاپرواہی کا اظہار ہوتا ہے وہ خود حضرت عیسیٰؑ کے تمام انداز سے موافقت رکھتی ہے۔

یہی جذبہ تھا جس نے یہودیوں اور کفار میں مسیحی عقیدے کی اشاعت پر حواریوں کو براہیگختہ کیا۔ پال کے گراں بہا خطوط کی روح رواں یہی ہے کہ راست روزندگی اور نئی کتاب اسمانی پر عقیدہ رکھنے پر زور دے۔ خالص اور بلند کن اخلاق اور دقیق و اعلیٰ علم مذہبی فقہ سے ان کی تصانیف بھری ہوئی ہیں مگر سیاسیات کے متعلق ہمیں اطاعت عاطلہ کا حکم ملتا ہے ہر شخص کو بلند تر طاقتوں کے تابع ہونا چاہیے، کیونکہ خدا کے سوا کوئی طاقت نہیں ہے، جو طاقتیں فی الوقت موجود ہوں وہ خدا کے حکم سے ہیں اور غیرہ وغیرہ

۱۵۔ انجیل متی باب بست و دوم درس ۱۷۔ مقابلہ کچھ انجیل متی باب شانزدہم درس

۲۴ - ۲۷

۱۶۔ جان (یوحنا) باب ہیر و ہم درس ۳۶۔

۱۷۔ رومن باب سیز و ہم درس ۱۔ ۷۔

حکومت کی نسبت پال کا خیال یہ ہے کہ وہ خدا کی مرضی کو عمل میں لانے کا آلہ ہے۔  
 اور پال نے اس تصور کو اور بھی زیادہ کامل طور پر ظاہر کر دیا ہے۔ خداوند کے  
 واسطے اپنے کو انسان کے ہر ایک حکم کے تابع کر دیا، خواہ حاکم اعلیٰ کی حیثیت  
 سے یہ بادشاہ سے متعلق ہو، یا حکام سے متعلق ہو، جنہیں بادشاہ قصور داروں  
 کو سزا دینے اور نیکو کاروں کی مدح کرنے کے لیے بھیجتے۔ اصل متن کا یہی انداز  
 تھا جس کی تائید فردینی و کسر نفی کے احکام سے ہوتی تھی جو حضرت علیؑ اور  
 آپ کے حواریوں دونوں کے تعلیمات میں دائر و سائر تھا، اسی سے عیسوی شہادت  
 کی فردی طیار ہوئی، کیونکہ غلطانہ اطاعت کی حد طلق مذہبی انحراف کی اس  
 قدیم الایام پناہ میں مل گئی کہ ہمیں انسان کی بہ نسبت خدا کی اطاعت کرنا چاہیے  
 ابتدائی عیسویت کی اس سیاسی لاپرواہی کے ساتھ معاشری لاپرواہی  
 کا ضمیمہ بھی لگا ہوا تھا جو بسا اوقات غلامی کی حد کو پہنچ جاتا تھا، کیونکہ جن پست  
 طبقات سے عیسےؑ نے اپنے پیرو حاصل کئے تھے ان کے لیے یہ طبعی تھا کہ ان  
 کے آقائے دو تہندوں کی جو طاعت کی تھی اس کی تعبیر وہ استمالیت  
 کے انداز میں کریں گے۔ مگر پال اور ان کے پیروں کی فہمیدگی نے اس انتہائی  
 میلان کی تصحیح کر دی تھی، اور یہ وعظ کہا کہ کسی قسم کی دنیاوی حیثیت جس طرح  
 مسیحی حلقے میں داخل ہونے کی کنی نہیں ہے اسی طرح اس کے لیے نافع بھی نہیں  
 ہے۔ حضرت عیسےؑ پر اعتقاد رکھنا یہی تنہا معیار ہے اور اعتقاد میں غریب  
 دامیر اعلیٰ و ادنیٰ، غلام و آزاد کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ اس طرح، ان  
 پست طبقات میں جو رومی شہنشاہی کی معاشری عمارت کی سطح زیریں پر تھے،  
 ایک طرح کی مساوات و اخوت کا اصول ترقی کر گیا جو اپنے اطوار ظاہری میں  
 اسی اصول کے مشابہ تھا جسے رواقیت، ابن تعلیم یافتہ طبقات میں شائع کر دی

۱۔ پیر باب دوم درس ۱۳-۱۴۔

۲۔ اعمال باب پنجم درس ۲۹۔

۳۔ اعمال باب دوم درس ۴۴، ۴۵۔

تھی جو معاشرتی بلندی پر تھے۔ جب مسیحیت اوپر کے درجے کے لوگوں میں پھیلی تو رواقی تصورات کے شیوع کی وجہ سے اس کا راستہ زیادہ آسان ہو گیا۔ بنی نوع انسان کا تو مد جو رواقی عالمگیریت میں نقطہ مرکز سمجھا جاتا تھا اسے مسیحی بہشت کے وعدے میں بہت زیادہ قطعی دلکش صورت عملی ہاتھ آگئی۔

## ۲۔ کلیسا، ایمبروس، اگسٹین، گریگری اعظم

جب چوتھی صدی میں مسیحیت رومی مملکت کا سرکاری مذہب بن گئی تو جو مصنفین عقایدی معاملات پر لکھتے تھے ان کا عام انداز تحریر عیسائی اور حوارین کا انداز تھا، فرد تنہا، سیاسی لاپرواہی اور عالم دیگر کو ان کی تحریروں میں غلبہ حاصل تھا مگر اس وقت تک کلیسا بہت بڑا معاشرتی و نیم سیاسی ادارہ بن گیا تھا، اس کے قبضے میں بہت بڑی املاک تھی، شہنشاہی نظم و نسق کے ساتھ اس کے تعلقات گہرے اور پیچیدہ تھے اور ارتداد سے اس کے خیالات منتشر تھے، ان حالات نے کلیسائی تحریروں میں ایک نیا لہجہ پیدا کر دیا جسے ملان کے قابل و پر زور ایمبروس کی مثال نے روشن کر دیا تھا۔ کلیسا کے حقوق و اعزاز شہنشاہی کے ساتھ برابری کے درجے پر قائم کئے جانے لگے اور عیسائی کے فرمان کے اعتبار سے یہ اہم سوال اٹھایا گیا کہ قیصر کا کیا ہے اور خدا کا کیا ہے؛ جلیل القدر قیسوڈوسیوس جو اپنی باغی رعایا پر وحشیانہ ظلم کا مجرم تھا، اسے ایمبروس نے ملامت کی اور استغفار پر مجبور کیا۔ اس طرح اس نے عیسائیوں کی اخلاقی زندگی پر تبرک (مذہبی) تسلط کو پوری طرح تسلیم کر لیا۔ جب وینٹینین نے یہ حکم دیا کہ ایمبروس جس استغنی پر قابض ہے اس کے تعلق ایک پیروا ایریس کا دعویٰ سماعت فیصلے کے لیے

شہنشاہی عدالت کے روبرو پیش ہو تو ایمبروس نے اس کی تعمیل سے غصے کیساتھ انکار کر دیا۔ اس نے دیرانہ یہ کہا کہ ”عقائد کے معاملے میں اساتذہ کو شہنشاہوں پر حکم لگانے کا حق پہنچتا ہے نہ کہ شہنشاہوں کو اساتذہ پر“ یہ شہنشاہی قوانین سے ابھی تئیں سہے بن کی ترمیم نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ ”میں یہ روانہ رکھوں گا کہ تیرا قانون خدا کے قانون سے بالا ہو“ اور جب اسے یہ حکم دیا گیا کہ وہ اپنی استغنی کے بعض گرجا اپنے رقیب کے حوالے کر دے تو ایمبروس نے اپنی کتاب —  
(Oratio de Basilicis Tradendis)

میں پر جوش الفاظ میں یہ دعویٰ کیا کہ ایک حد ہے جس کے اندر شہنشاہی اقتدار مداخلت نہیں کر سکتا۔ شہنشاہ خراج لے سکتا ہے، گرجا کی جاگیر لے سکتا ہے، مگر خدا کے معبد کو نہیں لے سکتا۔ ”محلات شہنشاہ کے ہیں، گرجے عیسویوں کے ہیں۔“ جوشے ربانی ہے وہ شہنشاہی اقتدار کے تابع نہیں ہے مگر ایمبروس شہنشاہ کے اقتدار کی مقاومت جبر و اشتداد سے نہیں کرنا چاہتا تھا، اس کے آلات مدافعت صرف با ایمان اشخاص کی دعائیں تھیں۔

”بادشاہ کے سپرد میں نہیں کر سکتا۔ رہا اس سے جنگ کرنا یہ مجھے نہیں چاہئے۔“

ایمبروس کی ذات میں مسیحی مذہب کا روز افزوں ادراک ذات ہویہ و نمایاں ہے، مگر اس کی خود مختاری کے لیے جس حد کا دعویٰ کیا جاتا تھا وہ ہمنوز حواریانہ حد سے کچھ زیادہ نہیں تھی۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ اخلاقی و ربانی امور میں مذہب کا اقتدار غیر متنازع تھا، خفیف طور پر دنیاوی حدود کے اندر قدم جما رہے تھے، اور ان دنیاوی حدود میں سلطنت کا اقتدار

۱۔ کون ہے جو سائل دین کے متعلق انکار کر سکتا ہے..... کہ اساتذہ عیسائی شہنشاہوں کے متعلق نہ کہ شہنشاہ اساتذہ کے متعلق حکم لگانے کی عادی ہیں سینٹ ایمبروس کا خط ۲۸ گولڈن اسٹیل ۱۷۱ ۲۔ گولڈن اسٹیل جلد دوم باب ۱۰ اس کو اہن کے نام کے خط کا بھی مقابلہ کیجئے۔ اس خط پر ایمبروس نے تمام معاملے کی داستان بیان کی ہے۔ ایضاً ۱۶۷

غیر متنازعہ بلکہ با عظمت تھا۔ آگسٹین کی ذات میں یہ میلان زیادہ واضح نظر آتا ہے کہ سیاسی اقتدار کے اشکال ظاہری اور اس کے فرائض کی اہمیت کو گھٹائے اور اس کے بالمقابل با ایمان اشخاص کی روحانی زندگی کو باشکوہ کر کے دکھائے۔ اس کی سب سے زیادہ وسیع تصنیف ”خدا کا شہر“ (De Civitate Dei) اگرچہ ایک بڑی حد تک انسانی تاریخ، دینیات اور فلسفہ تمام مباحث پر محتوی ہے مگر اس کا مرکزی نقطہ یہ تصور ہے کہ خدا کا منتخب کردہ آنے والی دنیا میں آزاد ہونے والوں کی ایک دولت عامہ بنائے۔ اور رومے زمین پر اس دولت عامہ کی علامت کلیسا ہو۔ اس تصور کو ترقی دینے میں وہ ارادۂ افلاطون کی روش پر چلتا ہے اور اس استاد اور سمجھنے والے کے سیاسی فلسفے سے ایک ایسا نظم بناتا ہے جس میں عیسوی مذہب کے ممتاز عقائد کو حاوی اثر حاصل ہو۔ لیکن اگرچہ وہ قانون و سیاسیات اور اس دنیا میں انسان و اقوام کے تعلقات سے بحث کرتا ہے تاہم یہ تمام مباحث اس طرح بیان ہوئے ہیں کہ وہ ولیوں اور ان کے ابدی برکت یافتگان کی نجات کی ربانی تجویز کے محض ذیل میں ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ کائنات کی غایت صلح، اتفاق باہمی اور امن و امان ہے ”دنیاوی امن“ کا اظہار خاندان، شہر اور معاشرت کی صورت میں ہوتا ہے جو ”ابدی امن“ کے مقابلے میں ہیچ ہے اور جس کی بدولت حیات ابدی حاصل ہوتی ہے۔ روح کی راحت کے مقابلے میں جسم کی راحت بے حقیقت شے ہے۔ خدا نے انسان کو بے روح اشیاء پر تسلط و اقتدار کا جو حق دیا ہے اس سے ان دونوں کی نسبتی اہمیت واضح ہو جاتی ہے اور آگسٹین نے یہاں برسبیل تذکرہ غلامی کا مذہب عیسوی کی حیثیت سے بجا ہونا ثابت کیا ہے۔ غلام کی قیمت گناہوں کا معاوضہ ہے۔ رومانی مقننوں

۱۔ مقابلہ کچھ اس کی خدمت افلاطون۔ ”خدا کا شہر“ جلد دوم، ششم باب ۲۵ و ۲۶۔

۲۔ ”خدا کا شہر“ جلد نوزدہم، بالخصوص باب ۱۴ و ۱۵۔

۳۔ یقیناً غلام کی حالت کے تعلق بجا طرد پر سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے جرم کی بنا پر اس پر عائد ہوتی ہے۔

۱۵۰ کے اس نظریے کو قبول کیا گیا ہے کہ غلام وہ ہے جسے فائنچ جنگ میں قتل کرنے سے باز رہا ہو، اس میں خدا کے حکم کا یہ مزید تصور شامل کر لیا گیا ہے کہ ہر ایک فتح خواہ وہ اشتراک ہی کو کیوں نہ حاصل ہو، ایک خدائی ایصل ہے اور مفتوح کی مغلوبیت سے یا اس کے گناہوں کا کفارہ ہوتا ہے یا گناہوں کی سزا دی جاتی ہے۔ "گر کسی عیسائی کا دنیاوی آقا کے تابع ہو جانا کچھ اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ یہ یقین ہے کہ غیر فانی زندگی میں سوائے مساوات کے اور کچھ نہیں ہے۔

آگسٹین کے خیال کی نوعیت کی تشریح اس کی اس تنقید میں بھی ہوئی ہے جو سرو کے تصور دولت عامہ اور قوم کے متعلق کی گئی ہے۔ ناقد کا دعویٰ یہ ہے کہ انصاف کے عنصر کو بنا قرار دے کر اس تعریف کا اطلاق اس قوم پر نہیں ہو گا جو خدا کو نہیں مانتی، کیونکہ "انصاف وہ وصف ہے جو ہر شخص کو اس کا حق دے" مگر یہ اس جماعت پر عائد نہیں ہو سکتا جو خود انسان کو خدا سے محال کر شیاطین کے حوالے کر دے۔ یہ خدا کو اس کا حق دینا نہیں ہے بلکہ اس کے حق کے دینے سے انکار کرنا ہے۔ انصاف کا جو وصف اسی قوم میں ہو سکتا ہے جو خدا سے برحق کی عبادت کرتی ہے۔ اس طرح آگسٹین نے صرف آئندہ زندگی کے مقابلے میں دنیاوی ملکوتوں کی تحقیر کرتا ہے بلکہ وہ غیر مسیحی دنیاوی ملکوتوں کے لیے تمام معاشری وصف سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنی کتاب کے اوائل میں یہ قرار دیدیا ہے کہ انصاف کے بغیر کوئی شے نہیں ہے جو ملکوت کو لیبروں کے گردہ سے میسر کرے۔

آگسٹین سے دو صدی بعد "آباء عظام کے آخری شخص گرگری اعظم کی عمرہ دہلی میں ہم وہی عام جذبہ دیکھتے ہیں جو آگسٹین کی تحریروں میں ہے

۱۔ سابق صفحہ ۱۷۰۔

۲۔ تصنیف مذکورہ کتاب نوزدہم باب ۲۱۔ مقابلہ کیجئے صفحہ ۲۲ آخر ۲۴۔

۳۔ اگر انصاف نہ ہو تو سلطنتیں بڑی رہزनियाں نہیں تو پھر کیا ہیں! کتاب چہارم باب ۴۔



جن میں کلیسا قیسمیت روحانی زندگی کے امور پر اور زیادہ زور دیا گیا ہے۔  
گر گیری اپنے مزاج و طبیعت میں بالکلیہ راہب تھا۔ وہ غیبیات دیکھتا اس  
سے کرامات سرزد ہوتے اور وہ کرامات کا پتا دیتا اور مقدس تحریروں کے  
متعلق خیالی تعبیریں نکالتا تھا۔ اس پر ملائکہ و شیاطین کے عزائم اور خدا  
کے آنے والے فیصلے کا خیال برابر طاری رہتا تھا۔ پھر بھی اس نے اپنے  
گرد و پیش کے واقعی حالات کے متقاضی حکمت عملی کی قدر و قیمت سمجھنے میں  
نمایاں قابلیت کا اظہار کیا۔ اس طرح جہاں ایک طرف اس نے عقیدے  
کے متعلق جہالت و توہم کے میلان کو بہت ترقی دی، وہیں دوسری طرف  
اس نے روم کو اس سے محفوظ رکھا کہ اہل لمبارڈی اس پر حاوی ہو جائیں  
اور اس نے رومی اسقفی کو معقول حد تک خود مختاری و برتری کے راستے پر  
لگا دیا۔ قسطنطنیہ کے شہنشاہ کے متعلق گر گیری عبودیت کے ان نطو اہر کو  
محوظ رکھتا بلکہ ان پر زور دیتا رہا جو اس زمانے کا عام رواج تھا، وہ اپنے  
کو محض "خاک و خاشاک" لکھتا رہا، اور جب شہنشاہ نے اسے سادہ لوح کہا تو  
اس نے صرف یہ کیا کہ انا جیل سے تسکین حاصل کی مگر اس کی اس روش کی  
ایک وجہ یہ ہو سکتی تھی کہ اہل لمبارڈی کا خطرہ برابر موجود تھا، تاہم اس سے  
اس صاحب تحریر کے اس یقین میں فرق نہیں آیا کہ دنیاوی طاقت روحانی  
طاقت سے کم معزز و موثر ہے۔ اس قانون پر تعرض کرتے ہوئے کہ سپاہی  
خانقاہوں میں داخل نہ کئے جائیں، اس نے بالا اعلان یہ کہا کہ شہنشاہی حکمرانی  
کی غایت یہ ہونا چاہئے کہ "جنت کا راستہ زیادہ قابل رسائی ہو جائے  
اور دنیاوی بادشاہی کو آسمانی بادشاہی کا خدمت گزار ہونا چاہئے"۔  
راہب خدا کے سپاہی ہیں، اور قیس خدا کے خادم ہیں، یہ فرشتوں کے ماہر  
ہیں، اور انھیں ربانی وقعت حاصل ہونا چاہئے۔ آخری امر یہ ہے کہ جو شخص

۱۔ لہ۔ لاحظہ ہوں خطوط "گولڈاسٹ" جلد دوم صفحہ ۲۱-۲۲۔

۲۔ تاکہ آسمانوں کا راستہ اچھی طرح کھلا رہے اور زمین کی حکومت آسمانی حکومت کا کام دے۔  
جلد دوم۔

یہ نہ جانتا ہو کہ ربانی چیزوں سے کس طرح پیش آنا چاہئے وہ صحیح طور پر دیکھ سکی  
 اقتدار کو عمل میں نہیں لاسکتا۔ ”مملکت کا امن ہمہ گیر کلیا کے امن پر منحصر ہے۔“  
 گر گیری کے بعد اور زیادہ تر اسی کے اثر سے متحرک علم ادب خاندان  
 کارلس کے شعور انگیز زمانے تک سیاسی رنگ سے معرا ہو گیا، اور اس علم ادب  
 کے سوا کوئی دوسرا علم ادب اس زمانے میں موجود نہیں تھا۔ خیالات کے متعلق  
 گر گیری کے انداز نے اٹسٹین کے انداز کو قطعی منسوب کر دیا، قدیم زمانے کے  
 لادھب مصنفین بحسب قرار دیکر ترک کر دیے گئے اور تاریخ و بیانات اور قانون  
 کے اہل قلم راہبوں کے لیے واقعی ماخذ کتاب مقدس تھی یا ”آباد“ اس واقعے  
 نے زمانہ وسطی کے اختلاف آرا میں ایک خاص نوعیت پیدا کر دی۔







# باب سہم

## ارتقاءِ سیادت کلیسا کے زمانے کے نظریات

### ۱۔ بحث کا ارتقاء و طریق

شارلیمین کی روشن خیال حکمت عملی سے علم کو جو بروقت تحریک حاصل ہوئی اس کا نتیجہ یہ نہیں ہوا کہ خود اس شہنشاہ کی زندگی میں سیاسی نظریے کو کوئی نمایاں مدد ملی اس کی مملکت کی تقسیم سے متعلق جنگ و جدل میں بلند رتبہ پادری جس طرح پیش پیش رہے اس سے بے محبت وہ بحث اٹھ کھڑی ہوئی جس کی نسبت کہا جا چکا ہے کہ وہ ازمنہ وسطیٰ کے سیاسی تخیل کا اصل الاصول تھی یعنی دنیوی طاقت کے ساتھ کلیسائی طاقت کا تعلق کیا ہو؟ نویں صدی سے تیرھویں صدی تک کے زمانے کے علمی واقعات کے نتیجے میں اس بحث کا عام میلان سیاسیات عالم میں اولاً کلیسائی اور بعد ازاں پاپائی سیادت کے ایک نہایت منظم نظریے کی جانب تھا۔ یہ نظریہ جس علم ادب میں جمع ہے وہ بیشتر علمی و عارفی مباحث کی سرکہ آرائیوں کا علم ادب ہے۔ ہمارے مقصد کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اس بحث کی مختلف حیثیتوں کی پیروی کریں۔ ہمیں اس پر قانع ہونا چاہیے کہ محض اس کے

سربا آوردہ شرکا کا ذکر کر دیں اور اس اصول کا کم و بیش قاعدہ یہاں پیش کر دیں جو ان تمام مباحث کا نمونہ مشترک ہے۔

۱۶۲

نویں صدی میں بڑے نام حسب ذیل ہیں۔ ایگو بار اسقف لیون (۸۷۷ء - ۸۸۷ء) جو ہنشاہ لوئی پارسا اور اس کے فرزندوں کے مناقشے میں نمایاں تھا۔ ہیکارم اسقف رینس (۸۷۶ء - ۸۸۲ء) کالیکیا کا حاوی اکل مقد تھا، پوپ نکولس اول جس کی پاپائیت ۸۵۹ء سے ۸۶۷ء تک رہی۔ دسویں صدی ہمارے مقصد کے لیے عطا گوری ہے مگر اس کے بعد کی دو صدیاں نظریہ زیر بحث کے متعلق پر زور مناظرین سے بھری ہوئی ہیں۔ ایلڈ برانڈ کے دور میں پوپ گرگری ہفتم (جس کی پاپائیت ۸۷۳ء سے ۸۸۵ء تک رہی) اور اس کے ہنشاہی حریف ہنری چارم کے علاوہ لٹزر باخ کاٹنگو نو تھا جس نے پوپ کی جانب میں بہت شرح و بسط سے دلائل لکھے تھے اور جرمانی اساتقہ تھیوڈورک (اسقف وردون) اور والٹریم (اسقف نامبرگ) تھے جنہوں نے ہنشاہ کی جانبداری میں زور قلم دکھایا تھا۔ بارہویں صدی میں ایک جانب سینٹ برٹرڈیم اور جان (سالسبری) تھے اور گروشین کا اثر مجموعہ

۱۔ تصانیف پادریوں کے حالات لاطینی میں۔ جلد ۱۰۴۔

۲۔ ایضاً " " " " جلد ۱۲۵، ۱۲۶۔

۳۔ ایضاً " " " " جلد ۱۱۹۔

۴۔ ایضاً " " " " جلد ۱۲۸۔

۵۔ اس کے سرکاری دستاویز گولڈاسٹ مجموعہ دستو ہنشاہی میں ہے۔ نیز آثار تاریخ جرمنی دساتیر میں۔

۶۔ آثار تاریخ جرمنی باب "نزاعات" جلد اول صفحہ ۸، ۳۔

۷۔ تصانیف، جلد ۱۸۲ - ۱۸۵۔

۸۔ " " " " جلد ۱۹۹۔

۹۔ " " " " جلد ۱۸۷۔

احکام یا پائی تھا جس میں کلیسائی اسناد کے اجتماع مقابلے اور تطبیق سے مذہبی سرگروہی کا نظریہ قانونی نظم کی صورت میں لایا گیا تھا دوسری طرف شہنشاہ فریڈرک باربروٹسا کے مویدین اور ملکی قانون کے متقنین تھے جن کی جہتیں کی شرحوں نے شہنشاہی اقتدار کے لیے بہترین نظریہ رافعت نبیا کردی، واقعی کلیسائی اقتدار کے انتہائی عروج کے زمانہ میں پوری قطع و برید کیا ہو کلیسائی نظریہ پوپ انوسنٹ سوم کے تحریرات سے متاثر ہے جس کا زمانہ پاپائیت سے ۱۲۱۱ء تک تھا۔

ان صدیوں کی تمام بحث میں جو طریق خصوصی نوعیت رکھتا تھا وہ وہی تھا جسے گریگری اعظم نے حرکت دیدی تھی۔ مردہ تاریخ کی چند اسناد کی طرف رجوع کیا جاتا تھا مگر اس سے آگے جو کچھ ہوتا تھا اس میں کتاب مقدس اور آباء کے کلیسائے تعلیمات کو تطبیق و ناطق بنایا جاتا تھا۔ آخر الذکر قسم میں نہایت ہی کثرت کے ساتھ سنہ ۱۵۰۰ء تک کے ماخوذات ہوتے تھے اور دوسرے درجے میں گریگری اعظم کے ماخوذات لیکن آگستین نے جس وسعت کے ساتھ موقع بے موقع دنیوی تاریخ کو داخل کیا ہے اس کا لحاظ نہیں کیا جاتا تھا تاہم اس کے تاریخ کی طرف رجوع کرنے کا اثر اس سے ظاہر تھا کہ عہد نامہ قدیم سے کام لیا جاتا تھا۔ عہد نامہ جدید کے مقابلے میں عہد نامہ قدیم کی جانب روز افزوں توجہ سے درحقیقت کلیسائی اور دنیوی طاقت کے تضادم کی بڑھتی ہوئی شدت کا معقول حد تک صحیح اندازہ ہوتا ہے۔ عیسے ۱۷ اور آپ کے حواریین کی امور دنیا سے لاپرواہی اور انکسار نفس قدیم الہام کے قانون اور نبیوں کے بالمقابل کمزور آلات تھے۔ یہ عام طور پر فرض کر لیا گیا تھا کہ بنی اسرائیل کی تاریخ کی عیسوی کلیسا کی زندگی راست صورت ادنیٰ تھی اور عہد نامہ نجات قدیم و جدید کا بلفظ خدا کی طرف سے الہام ہوا تھا اور اس لیے وہ بے خطا رہبر ہیں ان مغروضات کی بنا پر جو امور اسرائیلی تاریخ و ادارات کی طرف

رجوع کئے جاتے تھے ان پر دونوں جانب میں سے کوئی بھی اعتراض نہیں کر سکتا تھا اور دونوں ہی اس سے استدلال کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے مباحث میں کتاب مقدس کے اقتباسات نہایت کثرت سے دیے گئے ہیں اور ان کی تائید و تشریح اس طرز سے کی گئی ہے جو زمانہ جدید کے طبائع کے لیے ناقابل برداشت طور پر کورانہ و غیر ناقدانہ ہے اور یہی باعث ہوا کہ اس ایک قوم سے خارج جس کے حالات انہاجیل میں درج تھے، بنی نوع انسان کے تجربات کا اثر زمانہ وسطیٰ کے سیاسی نظریے پر بہت کم پڑا تھا۔

عہد نامہ قدیم میں جس طرح بیان ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسرائیلی مملکت کے ادارات خالصتہ مذہبی حکومت کے طرز پر تھے حکومت کا نظم و نسق ایسے قوانین کے تحت اور ایسے کارکنوں کے ذریعے سے انجام پاتا تھا جن کی ہستی خدائی مرضی کے براہ راست اظہار سے ماخوذ تھی۔ خاندان لادیمی کے قیس، قضاۃ و انبیاء مملکت کے اہم ترین فرائض بلا واسطہ بانی احکام کے تحت انجام دیتے تھے اور جب بنی اسرائیل میں شاہی قائم ہوئی تو بادشاہوں کی حالت ایسی ظاہر ہوئی کہ وہ قدیم حکومت مذہبی کے روایات سے گھرے ہوئے تھے اور ان کے اختیار کا ماخذ و عمل دونوں کا قیسین عام طور پر قیس و انبیاء کرتے تھے جن کے وسیلے سے خدا کی مرضی ظاہر ہوتی تھی بنی اسرائیلی مملکت کے اس تصور سے ازمنہ وسطیٰ کے نظریہ سیاسیات پر گہرا اثر پڑا تھا، اس بارے میں کوئی شک و شبہ نہیں پیدا کیا گیا تھا کہ مسیحی کلیسا کی تشکیل اول لادیوں اور قدیم نبیوں کی تعلیمات کی صورت میں ہوئی تھی اور ان لادیوں اور نبیوں کے ساتھ اسرائیل اور یہود اس کے بادشاہوں کے قطعات ایک ایسے ربانی الامر تعلقات کی علامت تھے جنہیں ہمیشہ رائج رہنا چاہئے تھا۔ لہذا بحث نے یہ صورت اختیار کی کہ ایسی مثالیں پیش کی جائیں جن سے یہ نتیجہ اخذ ہو سکے کہ خدائی رحمت قطعی طور پر شاہی اقتدار کے ساتھ ہے یا دینی اقتدار کے ساتھ۔ اس طرز کی بحث میں کلیسا کی مثالوں کو



باب

ایک میز نفع اس واقعے سے پہنچتا تھا کہ قدیم تحریرات تقریباً غیر مبدل طور پر سب سے زیادہ خوش حالی ان بادشاہوں کے ساتھ منسوب کرتے تھے جو قیسوں اور رنیوں کے سب سے زیادہ فرماں پذیر تھے۔ فرید براں یہ بھی صاف عیاں ہے کہ عہد نامہ قدیم کی طرف رجوع کرنے اور اس کے نتیجے میں کلیسائی بحث کو نفع پہنچنے کو محض اس واقعے سے ترقی ہوئی کہ یورپ میں دنیوی اقتدار ایک شہنشاہ سے نکل کر متعدد بادشاہوں کے ہاتھوں میں چلا گیا۔ عہد نامہ قدیم میں کوئی ایسا صاحب منصب شہنشاہ جیسے امیر انجور آگسٹس ہو کہیں نظر نہیں آتا مگر بادشاہ بہت کثیر تعداد میں نظر آتے ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ کے طبائع کے لیے جس عبارت میں "بادشاہ" کا مذکور اسی لقب سے ہوا ہو وہ کسی فرید حقیقت کے بغیر قطعی تھی۔ "شہنشاہ" سے کسی قدر بلند تر رہنے کا اظہار ہوتا تھا اور شہنشاہی اقتدار کے دعوای کے لئے کسی قدر مختلف طرز بحث کی ضرورت تھی بادشاہوں پر لعنت لامت بعینہ بھائی اہام کے الفاظ میں ہو سکتی تھی مگر شہنشاہ کو پست کرنے کے لیے ضرورت یہ تھی کہ روحانی اقتدار کی عام نوعیت کی طرف رجوع کیا جائے۔

۱۷۔ اس فرق کے احساس کا اظہار گریگوری ہیکم کے اس خط سے ہوتا ہے جو اس نے میز کے ہرمین کے نام لکھا ہے Gregory vii, Registrum lib. iv epist. ۱۷  
 حمید دس نہ صرف حکومت ہی کرتا ہے بلکہ یقیناً شہنشاہ کو..... وہ ذات باہر (Excommunicatus) بھی کر سکتا ہے۔

گریگوری نے ہنری چہارم کو حیثیت شہنشاہ کے کبھی تسلیم نہیں کیا شاہی اور شہنشاہی اعزاز کے متعلق سابق تر فرق الکویں کے ایک خط میں ہوا ہے جسے میٹر نے کلیسائی تاریخ (Church History) (ترجمہ مطبوعہ نیویارک ۱۸۹۵ء) میں نقل کیا ہے جلد دوم صفحہ ۸۰۷ قطعاً بل خط کے لیے ملاحظہ ہو جائے :-

(Bibliotheca Rerum Germanicarum vol. vi, p. 468)

## ۲۔ دو گونہ اقتدار کا عقیدہ

—•—•—•—

سیاسیات سے متعلق ازمنہء وسطیٰ کی تمام نظریہ سازی میں نقطہ آغاز دو طاقتوں کا عقیدہ تھا، اس عقیدے کا مسئلہ اصول موضوعہ وہ مقولہ تھا جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ پوپ گلیکس کے خط بنام شہنشاہ آسٹریا (۱۶۹۷ء) میں واقع ہے:-

”دو نظم ہیں جن کے تحت خصوصیت کے ساتھ اس دنیا میں حکمرانی ہوتی ہے، ایک کشیسوں کا مقدمہ اقتدار ہے اور دوسرا شاہی اختیار ہے۔ ان دونوں میں قیسوں پر اس اعتبار سے زیادہ بار ہے کہ ان کو روز قیامت بادشاہوں کے لیے خدا کے سامنے جواب دہی کرنا پڑے گی۔ اس زمانے کے مباحثوں میں یہ اصل عبارت نہایت کثرت کے ساتھ آتی رہی ہے۔ کلیسا یوں کے لیے اس کا دوسرا فقرہ بالطبع زیادہ دلکش ہو گیا تھا، ہنگامہ جہاں کہیں اس موضوع پر قلم اٹھاتا ہے، اسے ضرور نقل کرتا ہے بلکہ گریگری ہفتہ نے، جرمانیہ کے ہنری کے خلاف اپنی کاروائیوں کی حمایت میں اس سے کام لیا تھا، اور گریگورین کی تدبیر میں بھی اسے

۱۔ شہنشاہ آگلس ”انی الحقیقت دو طریقے ہیں۔ جن سے اس دنیا میں حکومت ہوتی ہے۔ ایک پادریوں کا مقدمہ اقتدار اور دوسرے شاہی سلطنت۔ ان دونوں میں سے زیادہ وزنی پادریوں کا اقتدار ہے کیونکہ بادشاہوں کے متعلق بھی قیامت کے دن انھیں کو جواب دہ ہوتا ہے“  
۲۔ مثلاً بنام سرکردگان ملک بموجب قاعدہ مسئلہ بادشاہ شارلین بابا اول۔ اساتذہ ملک کو انقباض باب اول (Ad Episcopos Regni, Admonitio) خط بنام شاہ لوئیس سوم دوبارہ طسلاق  
نو تحریریں دیٹیل برکے ۲۵ فرمان (Decretum) -

باب

جگہ ملی ہے۔ کلیسائی و عادی کے مخالفین بھی دو گونہ اقتدار کے واقعے پر دو قسم نہیں کرتے تھے۔ مقدس اقتدار کی واقعیت اس زمانے کی ایک ایسی نمایاں صورت تھی کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا خواہ ان انتہائی نتائج کی کتنی ہی مخالفت کیوں نہ کی جائے جو پادری اپنے اقتدار کے متعلق اخذ کرتے تھے۔

اقتدار کے دو گونہ نظم کے قیام و دوام کے متعلق ربانی منظوری کے ثبوت کثرت کے ساتھ پیش کئے جاتے تھے۔ ہنرمار کا مسئلہ یہ تھا کہ کفار نکور ان کی طرح عیسے بھی تنہا قیس و بادشاہ دونوں ہو سکتے تھے مگر آپ نے ان دونوں فرائض کو متحد کرنا پسند نہیں کیا اور آپ کی بعثت کے بعد کسی بادشاہ نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ قیسوں کے اختیارات عمل میں لائے اور نہ قیسوں نے شاہی اختیارات میں دخل دہی کی۔ پوپ کلیسے کا ایک دوسرا مقولہ بھی ازمنہ وسطیٰ میں اتنا ہی با اثر ہو گیا تھا جتنا کہ مذکورہ بالا مقولہ تھا۔

۱۶۷

زخا اور انسان کے درمیان کے صاحب واسطہ یعنی مشیہ عیسے نے ہر ایک کے مناسب حال طریقے اور اعزاز کو معین کر کے دونوں طاقتوں کے فرائض کو اس طرح ممیز کر دیا کہ عیسوی شہنشاہوں کو اپنی ابدی زندگی کے لیے قیسوں کی ضرورت ہوگی اور قیس شہنشاہی قوانین سے صرف مینوی معاملات کی حد تک کام لیں گے۔

جب عہد نامہ قدیم کی جانب رجوع کرنا پوری طرح پر قائم ہو گیا تو پھر حضرت عیسے کے دونوں طاقتوں کو علمدہ کرنے کا (Melchisedek) جو بہ یک وقت قیس و بادشاہ تھا اور داؤد (نبی و بادشاہ) کے حالات سے اور اس واقعے سے حل کیا گیا کہ حضرت عیسے کا نسب شاہی و مذہبی دونوں تھا یہ انٹوسنٹ سوم نے چاند اور سورج کی

۱۷۔ اساتذہ کو انتباہ، باب اول - Ad Monitis ad Episcopos

۱۸۔ Decretum Gratiani, Dist. 10, can 8 and Dist 86 can. 8) دونوں مواقع

پروپوپ نکولس اول کے ایک خط سے ایک ٹکڑے کا اقتباس دیا گیا ہے۔ انٹوسنٹ سوم

تخلیق کی جو گونہ تعجب انگیز مثال دی تھی اس نے بھی اقتدار کی ان دو نوعوں کے معاملے میں خدائی مرضی کی ایک مسلمہ علامت کی نوعیت اختیار کر لی جسے اور روح کے فرق میں بھی ایک دوسری تشبیہ مل گئی تھی جس سے اکثر کام لیا جاتا تھا اور شاگردوں نے حضرت عیسیٰ کو جو دو تلواریں دکھائی تھیں اس نے بھی انجام کار میں اس زمانے کے خیالات میں بہت نمایاں حصہ لیا جس میں دو گونگی لگا احساس غیر معمولی حد تک بڑھا ہوا تھا۔

لیکن تفریق اختیارات کا تصور کتنا ہی متعین کیوں نہ ہو گیا ہو نظری حیثیت سے ان دونوں کے درمیان تضادم کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کے تعلق کی نسبت باہمی حکم کامل ہوتا ہی نہ تھا۔ دنیوی امور شاہی کے حیثیت اختیار میں تھے روحانی امور قیسوں کے۔ اپنے اپنے خالص انتظام کے لیے خدا نے ہر ایک کے حلقے کا فیصلہ کر دیا تھا۔ جس طرح شہنشاہ اور بادشاہ روحانی معاملات میں کسی قسم کے اقتدار کے دعویدار نہیں تھے اسی طرح آقوں اور پاپاؤں کو دنیوی معاملات میں اقتدار کا کوئی دعویٰ نہیں تھا۔ کلیسیا کا جو اقتباس آخری ٹکڑے میں دیا گیا ہے اسی میں آگے چل کر دونوں اختیارات کی تفریق کے مقصد کو صاف طور پر بیان کر دیا گیا ہے:-

”یہ اس غرض سے ہے کہ وہ روحانی کام دنیوی مداخلت سے آزاد رہے اور اس طرح جو شخص خدا کے لیے جنگ (نفس) میں مشغول ہو وہ اس دنیا کے معاملات میں نہ پھنسے اور اسی طرح جو شخص دنیوی کاروبار میں مشغول ہو گیا ہو وہ مذہبی امور کی ہدایت کے درپے نہ ہو۔“

پس اصولاً ان طاقتوں کے اس مدد العمر کے تضادم کی کوئی بنا نظر نہیں آتی مگر مشکل اس طرح پیدا ہوئی کہ کوئی صاف تعریف اس امر کی نہیں تھی کہ کون جزو دنیوی ہے اور کونسا جزو روحانی ہے۔ جس بنا پر بڑے بڑے اہل کلیسا حکمرانوں پر حملے کرتے تھے وہ یہ تھی کہ یہ حکمران روحانی حدود میں مداخلت کرتے ہیں اور حکمرانوں کا عذر ہمیشہ یہ ہوتا تھا کہ اہل کلیسا دنیوی معاملات میں دخیل ہوتے

ہیں۔ صورت حال کے اعتبار سے یہ تنازعہ اصول کے ذریعے سے قطعی طور پر کبھی فیصل نہیں ہو سکتا تھا۔ وسیع انسانی تعلقات اور اسی طرح کے دیگر معاملات کی طرح اس میں بھی بہت بڑی گنجائش ایسی تھی جس میں تفریق کا کوئی قطعی و دائمی خط نہیں کھینچا جاسکتا تھا اور جن میں خاص خاص واقعات کو کسی ایک یا دوسری نوعیت کے ساتھ منسوب کرنا معاشری حالات اور زمانے کے عام انداز کے مطابق مختلف ہونا لازمی تھا۔

## ۳۔ مذہبی تفوق کی دلیل

جن صدیوں میں ان دونوں طاقتوں کا تصادم سب سے زیادہ شدت پر تھا، اس زمانے میں معاشری و ذہنی حالات کلیسانی معاملے کے بالکل موافق تھے، اور عام مذہبی تفوق کا ایک نظریہ نختہ ہو گیا تھا جس نے اس زمانے کے احساس پر گہرا اثر ڈالا۔ اس نظریے کا ارتقاء ان اصولوں سے بہت قریبی تعلق رکھتا تھا جن پر کلیسا کے اندر روحی اسقفی کی فوقیت کی بنیاد قائم تھی مگر چونکہ یہ آخر الذکر اصول سیاسی نظریے کے میدان سے باہر ہیں، انھیں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ جو عقیدہ پیٹر کی جانب منسوب کیا جاتا تھا، اس کا اثر عام بحث پر صرف اتنا تھا کہ اس سے

۱۔ جس دور سے ہمیں بحث ہے اس دور میں ہمیں کوئی ایسا واقعہ نہیں ملا کہ کسی دنیوی شخص نے روحانی اختیار کا دعویٰ کیا ہو اور نہ پادریوں نے دنیوی معاملات میں راست اقتدار کا دعویٰ کیا غیر ازیں کہ انوسنٹ سوم نے پاپائیت کے لیے بعض صورتوں میں ضمنی اختیار کا استحقاق دکھایا چند خاص حالتوں کو دیکھتے دیکھتے دنیوی معاملات میں بھی ہمتی اقتدار سماعت کام میں لائیں گے۔ رجسٹر۔ باب پنجم۔ خط ۱۲۸۔

خاص عنوانات پر قدرے زور پڑ جاتا تھا۔  
 اجمالاً دیکھا جائے تو یہ بحث دو روشوں پر چلتی تھی اولاً یہ کہ اقتدار  
 کے دونوں اصناف کی حقیقی نوعیت کے اعتبار سے مذہبی صنف کا اعزاز  
 زیادہ تھا اور اس سے ان لوگوں کو تقدم حاصل ہوتا تھا جنہیں اس کا  
 عمل میں لانا تفویض تھا۔ ثانیاً یہ کہ خدا نے کلیسا کو براہ راست یہ اختیار  
 عطا کیا ہے کہ وہ دنیوی حکمرانوں کے اخلاق و دینیات کے اعتبار سے ان کی  
 نگرانی و اصلاح کرے پس اس سے بالواسطہ مگر لازماً ان کے افعال پر بھی  
 اسے اس وقت اقتدار حاصل ہو جاتا ہے جب گناہ یا اخلاق کا سوال پیش ہو  
 پہلا تصور قدیمی کلیسائے اس خیال کا راست نتیجہ تھا کہ آنے والی  
 زندگی کے مقابلے میں دنیوی زندگی کی اہمیت نسبتاً کم ہے۔ چونکہ ارواح  
 کی نجات محض جسمانی زندگی کے انضباط کے بہ نسبت بے اہم و زیادہ اہم تھی  
 اس لیے رعوں کے نجات دلانے والے جسمانی زندگی کے انضباط کرنے والوں  
 کی بہ نسبت بے اہم و قابل اعزاز تھے۔ ایمرس نے کہا تھا کہ اساتذہ کی شان  
 کے مقابلے میں حکمرانوں کی شان ایسی تھی جیسے سونے کی چمک کے مقابلے میں  
 جست کی چمک اور یہ مقولہ بعد کے زمانے کی تمام مذہبی دلائل کی ایک  
 خصوصیت بن گیا تھا۔ گریگری ہفتم نے میٹر کے ہرمین کے نام کے اس خط  
 میں جس میں مسکینیت کے شاعروں کو اظہارِ راتِ نوح کے مقابلے میں نہایت نمایاں  
 کر کے دکھایا ہے یہ لکھا تھا کہ بادشاہ اور حکمران شیاطین کو دفع نہیں کر سکتے۔  
 مرتے ہوئے گنہگار کی روح کو عذاب سے رہائی نہیں دلا سکتے نہیں بلکہ انھیں خود  
 اصطباغ اور گناہوں سے پاک ہونے کے لیے مجبور و انکار کے ساتھ قیسموں کے  
 پاس آنا چاہئے۔ کسی بادشاہ یا شہنشاہ نے کسی مردے کو زندہ نہیں کیا ہے  
 غذا میوں کو صحت نہیں دی ہے، اندھوں کی آنکھیں روشن نہیں کی ہیں۔

باب

۱۷۱

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی وقت شاہی سے بڑھی ہوئی ہے۔ اس نتیجے کی تائید جسم اور روح کی تشبیہ سے بھی کی گئی تھی جس طرح روح جسم سے زیادہ شریف ہے، اسی طرح قیسیت شاہی سے زیادہ شریف ہے۔ آفتاب و ماہتاب کی تشبیہ سے بھی اس کی تائید کی گئی تھی، یعنی آفتاب قیسیت کی اویہ ماہتاب شاہی کی علامت ہیں۔ آخری امر یہ ہے کہ عہد نامہ قدیم کی تاریخ کی ایک خصوصی تاویل سے مقدس مذہبی عہد کے نسبت زیادہ قدیم ہونے سے اس کی زاید وقت کا ثبوت بہم پہنچایا گیا تھا۔ انوسنٹ سوم کو حضرت نوح کی سستی کے ناخدا ہونے کی حیثیت میں یہ نظر آیا کہ یہ کلیسا کے قیس کی ایک علامت ہے مگر اس نے اس معاملے کو آغاز کائنات سے اس سے زیادہ قریب اس طرح پہنچایا کہ ہابیل کے تقدس فعل کی طرف اشارہ کیا جو اپنے گلے کے پہلے بچوں اور ان کی چوبی کو (خدا کے حضور میں) لائے تھے اور خدا نے ہابیل کی اور ان کی نذر قبول کیا تھا۔

یادریوں کے تقویٰ کے نظریے کی دلیل میں دوسری روش کی مخصوص قوت کی ترقی اس اعتبار سے ہوئی جو اوائل ہی میں کلیسا کے اندر یادریوں اور عوام کے عنصر میں ظاہر ہو گئی تھی اور آخر الذکر عنصر تمام کلیسائی فرائض سے خواہ وہ روحانی ہوں یا محض انتظامی ہوں سا قہ کر دیے گئے تھے۔ دینیہ حکمران عوام میں داخل تھے۔ اہل تقدس کی نظروں میں بادشاہوں کا طبقہ سب سے زیادہ گنناہوں کے نزدیک ہوتا ہے۔ اور اس لیے یادریوں کی

۱۷ - انوسنٹ سوم (Reg. de Neg. Rom. Imp. xviii.)

یہ دلیل ایکو بارڈ کے وقت تک میں استعمال ہو چکی ہے۔ رومی شہنشاہیت کا رجحان انوسنٹ کے مذکورہ بالا فیصلے میں طبقہ قیس کے فائز اعزاز کے متعلق مشروح و باقاعدہ اسناد لال موجود ہے اس میں انجیل کی بہت سی ایسی عبارتیں بھی نقل کی گئی ہیں جن کا اس بحث سے کوئی تعلق اس وقت معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً بطرس کا خواب جو اعمال و ہم میں مذکور ہے۔

لعنت لامنت کی سب سے زیادہ ضرورت انھیں کو لاحق ہوتی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ  
 کے پادریوں نے حکمرانوں کے لیے عادات و اطوار کا جو اعلیٰ تصور قائم کیا تھا  
 اس میں کسی طرح کا نقص نکالنا ناممکن تھا۔ لیکن بادشاہوں سے ان  
 مطالبات کی جس قدر سخت گیری ہوتی تھی اسی تناسب سے پادریوں کو  
 ان کے اعمال پر لعنت لامنت کے زیادہ مواقع میسر آتے تھے۔ بادشاہوں  
 کے جن فرائض پر سب سے زیادہ حتمی طور پر زور دیا جاتا تھا وہ کلیسا اور  
 اس کے کارکنوں کا اعزاز و تحفظ تھا۔ اس فرض کی صورت اور اس کی انجام دہی  
 کے طریق کے متعلق اہل کلیسا اور دنیوی حکمرانوں کی رائے میں بہت  
 اختلاف تھا، اور انھیں اختلافات کی وجہ سے ازمنہ وسطیٰ کے اختلاف آراء  
 میں سب سے زیادہ نازک صورت پیدا ہوئی۔

نوعمر کی طلاق کی بحث میں ہنگام نے مذہبی حدود و اختیارات کی صورت  
 کو بہت موثر طور پر پیش کیا تھا۔ بادشاہ کے حامیوں کا یہ دعویٰ کہ بادشاہ  
 کے افعال کلیسائی حکم سے آزاد اور صرف خدا کے تابع تھے اسے مختصر طور پر  
 بے ادبانہ و شیطانی قرار دیا گیا تھا۔ ہنگام نے یہ قبول کیا ہے کہ یہ دعویٰ اچھے  
 بادشاہوں کے متعلق صادق آسکتا ہے مگر غیر عادل یا ظالم حکمران کو تمام  
 دوسرے گنہگاروں کی طرح قیسوں کے فیصلے کے تابع ہونا چاہئے۔  
 جو خدا کی سخت گناہ (جلوہ گناہ) ہیں جن کے اندر خدا کا مستقر ہے اور جن کے

۱۷۔ مقابلہ کیے ہنگام: شارلیمیں کے متعلق اساتذہ کو انتباہ الجواب ۳۴۰۔

۱۸۔ دربارہ طلاق کو تھیریس وڈیٹ برگا، سوال ششم منجملہ ہفت سوالات در آخر کتاب مقابلہ  
 کیجئے قبل ازین صفحہ ۱۴۵۔

۱۹۔ "یارا زیا علانیہ" یعنی خواہ اعتراض یا مجلس میں اعتراف کے بعد استغفار کرنے والوں  
 کے گناہ سے پاک کئے جانے کے اختیار کو بادشاہ کے سرکاری کاموں کے  
 علانیہ صاف کئے جانے یا ان پر لامنت کئے جانے کے حق تک وسیع کرنا ویرجٹ  
 کے خصوصیات میں سے تھا۔



باب

۱۷۳

ویسے سے خدا اپنے فیصلے نافذ کرتا ہے۔ ہنگامہ کرنے والا جیل سے وہ تمام آیتیں جمع کی ہیں جن پر اس زمانے میں سب سے زیادہ اعتماد کیا جاتا تھا، خود حضرت عیسیٰ نے بھائیوں کے تنازعات میں کلیسا کو براہ راست حتمی اقتدار عطا فرمایا اور اس کے ساتھ ہی اپنے شاگردوں کو اس اختیار کے عطا کرنے کا حق دیا۔

”جسے تم دنیا میں باندھ دو گے وہ آسمان پر بھی باندھا رہیگا اور جسے تم دنیا میں کھول دو گے وہ آسمان پر بھی کھلا رہے گا۔“ خدا نامہ قدیم کے روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا نے بادشاہوں کو اپنے غضب یا اپنی رحمت سے آگاہ کرنے کے لیے نبیوں کو قاصد بنایا۔ سیمویل نے خدا کا فیصلہ سال کو پہنچایا، نبیوں نے داؤد اور ابجانیہ جبر و جوم کو اور موسیٰ کے قوانین میں مذہبی اقتدار لاد یوں کی اس عدالت کے باضابطہ قیام میں مرکوز ہے جو مشکل و مشتبہ واقعات (مقدمات) میں آخری مرجع تھی۔

کلیسائی معاملے کے بعد کے سرآمد مناظرین نے خدا کے کلام سے اور آیتیں بھی نکالیں اور ان پر زور دیا۔ گریگوری ہفتم اور پیٹر کے ترقی یافتہ نظریے کے تمام پیرووں نے عیسیٰ کے اس حکم پر خاص زور دیا جو پیٹر کو دیا گیا تھا کہ ”میری بھیڑیوں کو کھلاؤ“ جس سے کھینچ تان کر یہ نتیجہ نکالا گیا تھا کہ اس کے معنی عام گلابانی کی تفویض کے ہیں اور بادشاہ اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔

انوسنڈ سوم جو اپنے حدود اختیار کے دعاوی کی مدافعت میں ویسا ہی زیرک تھا جیسا ان دعاوی کے پیش کرنے میں دلیر تھا، اس نے تو اس نوع حجت کے تمام امکانات کو بالکل ہی ختم کر دیا تھا، اس نے کتب خمسہ کی پانچویں کتاب تک کی تاویل سے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ کلیسائی ولکی دونوں قسم

۱۔ متی باب ۱۸، درس ۱۵-۱۸۔ لوقا باب ۱۰ درس ۱۶۔

۲۔ سیمویل ۱۳، ۱۵، ۲ سیمویل ۱۲۔ ۱ لوقا ۱۱۔

۳۔ توریث کی کتاب تثیہ۔

۴۔ یوحنا ۱۵-۱۶۔

۵۔ گریگوری ہفتم۔ رجسٹر باب چہارم خط ۲۔ (Gregory vii, Reg. lib iv, epist. 2)

کے فٹھل و شکوک مسائل فیصلے کے لیے صحیح طور پر مسند پائپائی کی جانب رجوع کئے جاسکتے ہیں۔

لیکن اگر گیری ہفتم کے زمانے کے بعد کلیسائی قوت نے اعلیٰ اقتدار کے دعوے کا لب لباب اس کے فیصلوں کے نافذ کرنے خاص کر آخری سیاسی طاقت کے حاملوں کے خلاف فیصلوں کے نافذ کرنے کے طریق میں واقع تھا۔ کلیسا کی آخری سزا اخراج عن الملک اور مرد و دیت (لغت) تھی۔ اور برابر یہ دعویٰ کیا جاتا تھا کہ یہ سزا موسوی قانون کے سزائے موت کے مثل ہے، کیونکہ فرائض جدیدہ کا مذہب خون کی تلوار سے کام نہیں لیتا اس کا اسلحہ روح کی تلوار ہے لیکن جب اخراج عن الملک کے خوف و دہشت میں یہ اثر باقی نہ رہا کہ حکمران کلیسا کی وقعت کرتے تو فرمانرواؤں کے معزول کرنے کے اختیار کا دعویٰ کیا گیا اور اس کو موثر اس طرح بنایا گیا کہ رعایا کو حلف اطاعت سے آزاد کر دیا جاتا تھا۔ نظم معاشرت کے جاگیزی تنظیم کے تحت میں اس حلف کی سیاسی اہمیت بہت بڑھی ہوئی تھی مگر حلف سے خد اکا جو واسطہ پیدا ہو جاتا تھا اس سے یہ معاملہ بہت آسانی کے ساتھ روحانی معاملات کے تحت آجاتا تھا۔

۱۔ کتاب پنجم خط ۱۲۸ از منہ وسطے کے تصادم قوانین میں یہ ایک ممتاز مقدمہ ہے۔ یہ نائٹ پلیئر کے لارڈ ولیم کے ناجائز بچوں کو جائز اولاد قرار دینے جانے کی درخواست پر پوپ کا فیصلہ ہے۔ فیصلہ یہ ہے کہ اولاد کا جائز قرار دینا دنیاوی کام ہے اور اس لیے اس درخواست کو رد کر دیا گیا ہے۔ لیکن پوپ نے ایک طولانی بحث یہ کی ہے کہ یہ مسئلہ پوپ کے اختیار کے اندر آسکتا ہے کیونکہ جس زمانہ سے لڑکے پیدا ہوئے وہ ایک گناہ تھا اور اس پر مذہباً حکم عاید ہو سکتا تھا، یہ کل تحریر اس زمانے کے خصوصیات کا آئینہ ہے اور کتاب پنجم (عہد عتیق) کے متن کی تاویل خاص طور پر قابل دید ہے۔

مقابلہ کیجئے 'ٹرانے' حسب بالا، جلد اول صفحہ ۵۲-۳۔

۲۔ گناہ سے پاک کرنے کے حق مدافعت پر گہارڈ (سالبرگ) کے خط بنام ہرمین (مینز) میں طولانی بحث کی گئی ہے۔ جلد ۱۸-۱ صفحہ ۸۶۔

باب

حکمران اور رعایا کے فیما بین رابطے کے اوپر نگرانی کا قطعی عطا کیا جانا  
 "باندھنے اور کھولنے" کے اس اقتدار سے ماخوذ ہوا جو عیسائی نے اپنے  
 شاگردوں کو اس آیت میں دیا تھا جو متی سے اوپر نقل ہو چکی ہے مگر عہد نامہ قدیم  
 سے تصدیقی آیتوں کا ایک طومار ہاتھ آگیا۔ جریسیا نبی کو خدا نے جو حکم  
 دیا تھا وہ بہت وسیع الاثر تھا دیکھ میں نے مجھے آج قوموں اور بادشاہوں  
 پر تسلط دیا ہے تو انھیں جڑ سے اکھاڑ ڈال کر ادے، برباد کر دے یا مال  
 کر دے، ان کی تعمیر کر اور انھیں نصب کر لے، مزید براں اس تمام سلسلہ خلعت  
 کی طرف رجوع کیا جاتا تھا جن میں نبیوں کے ذریعے سے بنی اسرائیل  
 کے ظالم بادشاہوں پر لعنت لامت کی گئی، اور ان کی قسمت کی پیشین گوئی  
 کی گئی تھی۔ اور آخر الامر مسیحی زمانے کی تاریخ کے بہت سے نظائر ہمیشہ نقل  
 کئے جاتے تھے جن سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ کلیسائی اقتدار کے اس  
 نظریے کی ہمیشہ عمل سے تصدیق ہوئی ہے۔ کہا جاتا تھا کہ ایمبروس نے  
 تھیودوسیوس کو اس وقت تک شہنشاہی اختیارات کے عمل میں لانے سے  
 محروم کر دیا تھا جب تک کہ وہ اپنے گناہ سے استغفار نہ کرے۔ سلسلہ کلووس  
 کے آخری بادشاہ چلپرک کو پوپ زکیریاہ نے معزول کر دیا تھا اور اس کی  
 رعایا کو ان کے حلف سے آزاد کر دیا تھا اور یہ عزل بادشاہ کے کسی گناہ  
 کی وجہ سے نہیں بلکہ محض اس کی ناقابلیت کی وجہ سے ہوا تھا۔ پوپ لیبو  
 کے ہاتھ سے شارلیمن کی تاج پوشی کے انجام پانے کو عادتاً یہ سمجھا جاتا تھا کہ  
 شہنشاہی اقتدار مشرق سے مغرب کو منتقل ہو گیا ہے اور یہ اقتدار فرنگی  
 بادشاہوں کو عطا ہوا ہے اس کے ساتھ ہی یہ نتیجہ بھی شامل تھا کہ جس

۱۷۔ حضرت عیسائی نے حواریین کو جو حکم دیا اس کے ساتھ اس کا مشرع مقابلہ از  
 انونٹ سوم رومی کاروبار کا رجسٹر۔ ۱۸

۱۹۔ اس واقعہ (مذکورہ صفحہ ۱۴۵) کا مبالغہ آمیز بیان جان (سالبری) نے دیا  
 ہے۔ پالیکر ٹکس جلد چہارم باب ۳۔

باب

۱۷۹

تخص نے اسے عطا کیا ہے وہ اس سے انکار بھی کر سکتا ہے اور اسے واپس بھی لے سکتا ہے۔ مزید برآں اس معرکہ آرائی کی شدید ترین گراگرمی میں، پاپائی معاہدے کے بعض حامی اس قصے پر بھی بہت زور دیتے تھے جو ”عطا پائے قسطنطین“ کے نام سے مشہور تھا۔ یہ قصہ جو گريشين کے ”احکام“ میں شامل ہونے کی وجہ سے خاص طور پر نمایاں ہو گیا تھا اس میں بہت تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا گیا تھا کہ کس طرح قسطنطین کو منتقل ہوتے وقت قسطنطین اعظم نے مغرب میں اپنے تمام شہنشاہی اقتدار کو بوسلویٹر آکو حوالے کر دیے تھے، اور اس طرح اسے اس قطعہ ارضی کے تمام بادشاہوں پر دنیاوی حُما کی حیثیت سے تقدم ویدیا تھا مگر پاپائیت کے زیادہ صاحب نظر حامی اس دلیل پر لحاظ نہیں کرتے تھے کیونکہ اس سے یہ لازم آتا تھا کہ پاپائی اقتدار کا کچھ حصہ براہ راست خدا سے ماخوذ ہونے کے بجائے انسان سے ماخوذ ہے اور یہ لوگ اپنی حیثیت کی زیادہ مستحکم بنیاد سیاسی فرض کے مقابلے میں مذہبی فرض کی عام نوعیت میں دیکھتے تھے۔

ازمنہ وسطی کے کلیسا کو قانونی اختلاف آراء کے مختلف اصناف پر حکم نافذ کرنے کے لیے رواج اور احساس عامہ کی وسیع بنیاد حاصل تھی جس شے کی نوعیت سے یہ ظاہر کیا جاسکے کہ وہ روحانی شے ہے اس پر کلیسا کو خالص اقتدار حاصل تھا جس عقیدے پر وہ قائم تھا اس میں جو نگرانی مضمر تھی اسے ان تمام افعال پر وسیع کرنے کی سہولت تھی جس میں گناہ کا شبانہ بھی پایا جائے اور کلیسا کو یہ اختیار حاصل

۱۔ ازمنہ وسطی کے لیے اس قصہ کا نام میں دوسری مشہور فرضی تعریف ہے۔ ”The Pseudo-Isidorian Decretals“ سے مگر اس موقع پر اس کی کوئی براہ راست دلچسپی نہیں ہے کیونکہ یہ حکام اس خالص کلیسائی کشاکش کے لیے بنائے گئے اور اسی کام میں لائے گئے جس رومانی متفرک تقدم قائم ہو گیا۔

باب

تھا کہ اپنے اقتدار کی جوتاویل وہ خود قرار دے اسے دنیاوی حکمرانوں کو معزول کر کے نافذ کرے یہ تمام امور ایسے تھے کہ ازمنہ وسطیٰ کا کلیسا اصولاً نہیں مگر عملاً نہایت قوی سیاسی ادارہ بن گیا تھا۔

## ۴۔ شاہی خود مختاری کی دیسل



کلیسائی اقتدار کے دعاوی کے بالمقابل دنیاوی حکمرانوں نے جو بنیاد قرار دی تھی وہ عام الفاظ میں وہی تھی جو اس زمانے میں بادشاہوں کے حقوق ربانی کے عقیدے کے نام سے مشہور ہے حضرت عیسیٰؑ نے دو طاقتوں کا جو امتیاز قائم کیا تھا اسے مانتے ہوئے اس کا دعویٰ یہ تھا کہ حکمران کا فرض اپنے بد و آغاز اور نوعیت میں اتنا ہی ربانی تھا جتنا کہ قیس کا تھا اور یہ کہ شاہی افعال کی آخری ذمہ داری صرف خدا کے حضور میں تھی۔ عام طور پر یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ بادشاہوں کو عدل و انصاف کے ساتھ حکمرانی کرنا چاہئے، کلیسا اور اس کے پادریوں کے سودہ بیوہ کی حفاظت کرنا اور اسے ترقی دینا چاہئے اور اپنی رعایا پر احسان کرنا چاہئے مگر ان میں سے کسی امر کی کوتاہی کی وجہ سے وہ شاہی اوصاف سے مبرا نہیں ہو جاتے اور نہ روحانی سزا کے سوا کسی اور سزا کے تحت

۱۷۷ لے۔ رد کرنے کی غرض سے یہ سلسلہ ہنگام کے خطبہ لائق اور ٹیبلرگین اختلاف کے اندر مختصراً بیان ہوا ہے۔ دیگر حکما کہتے ہیں کہ چونکہ وہ حکمران بادشاہ ہے اور کسی کے قانون یا فیصلوں کا تابع نہیں بجز خدا تعالیٰ کے..... اور جس طرح اسے خود اس کے اساتذہ جن کو وہ برطرف کر سکتا ہے ذاتِ باہر نہیں کر سکتے۔ اسی طرح دیگر اساتذہ بھی اس کا محاکمہ (adjudication)

نہیں کر سکتے کیونکہ اسے صرف خدا تعالیٰ کی حکمرانی کے تابع ہونا چاہئے۔ وہ اسی خدا کے تعالیٰ کی طرف سے حکمرانی کے لیے مقرر ہوتا ہے اور وہ جو کام بھی کرنا ہے اور حکمرانی میں جس طرح سے بھی وہ کام کیا جائے اس میں خدا جیت کا میلان ہونا چاہئے۔

آتے ہیں۔ انہیں اس زندگی میں نہیں بلکہ آئندہ زندگی میں سزا ملے گی۔ یہ دلیل اس طرح آگے بڑھی تھی کہ بادشاہ اچھا ہو یا برا وہ ایک ربانی مرضی کا آئینہ کار ہے۔ اس کا احسان رعایا پر خدا کی رحمت کا اور اس کا ظلم خدا کے قہر کا نشان تھا۔ سب کا فرض یہ ہے کہ بادشاہ کی مرضی کی اطاعت کریں اور ظلم کی خرابیوں کے خلاف صرف یہی چارہ کار ہے کہ لوگ گناہ مت تو بہ کریں اور خدائی درگاہ میں دعا کریں۔

اس تمام مسئلہ اور اس کے ساتھ اس کے نتیجہ اطاعت کا طائلہ کی بنیاد اناجیل کی آیات اور خاص کر دنیاوی اقتدار سے حضرت عیسیٰ کے تبرا اور پال پیٹر کے احکام پر رکھی گئی تھی۔ درحقیقت رسولوں کے احکام اس قدر قطعی و واضح تھے کہ ان کے لفظ یہ لفظ اطلاق کی قوت سے بچنے کے لیے کلیسیائیوں کو کچھ کم وقت نہیں پیش آئی۔ پال بالاعلان یہ کہتا ہے کہ:-

”موجود الوقت ارباب اقتدار خدا کے حکم سے ہیں پس جو شخص کسی صاحب اقتدار کی مقاومت کرتا ہے وہ خدا کے حکم کی مقاومت کرتا ہے“ وہ خدا کا کارکن ہے، وہ برائی کرنے والوں پر خدا کے غضب کا انتقام لینے والا ہے، پس تمہیں نہ صرف غضب کے خیال سے اطاعت کرنا چاہئے بلکہ اپنے ضمیر (یا کان) کے خیال سے بھی اطاعت کرنا چاہئے۔“

پیٹر کافرمان یہ ہے کہ ”خدا کے واسطے انسان (یعنی بادشاہ اور اس کے ماتحتوں) کے ہر ایک حکم کی اطاعت کرنا چاہئے“ کیونکہ خدا کی مرضی ایسی

۱۷۔ اس مسئلہ کی معتدل تشریح کے لیے ملاحظہ ہو ہیوگولور یا سنس! جرمانیہ کے تاریخی علامات (مقالات عل قانون) جلد دوم صفحہ ۲۶۵ و بالخصوص جلد اول باب ۹ جلد دوم باب ۶ میں ٹریکٹ کا بیان دربارہ اقتدار شاہی و اعزاز زمینی۔

۱۸۔ رومن باب ۱۱۳-۱۱۴-۱- پیٹر ۲- ۱۵- ۱۷۔

۱۹۔ حضرت عیسیٰ کا حکم کہ ”جو قیصر کہے وہ قیصر کو دو“ وغیرہ زور میں کم تھا جس کی مان و جم یہ ہے اس حکم میں کوئی معیار اس کا نہیں تھا کہ کیا قیصر کہے اور کیا خدا تعالیٰ کا ہے۔

باب

ہے کہ تم اچھے عمل سے جو قوف آدمیوں کی جہالت کو خاموش کر دو، مذہبی مناظرین نے بحث کے اس پہلو سے بچنے کی کوشش اس طرح کی ہے کہ انھوں نے بادشاہ اور مطلق العنان (ناجائز فرمانروا) میں ایک امتیاز قائم کیا ہے اور یہ بھی دعویٰ کیا کہ یہ احکام صرف عوام کے لیے تھے یا دیوبوں کے لیے نہیں تھے جو خود رسولوں کے مانند عامۃ الناس کے مصلح تھے لیکن اس قسم کی تاویل صریحاً کسی قدر دور از کار اور غیر منطقی معلوم ہوتی تھی اور مذہبی بحث میں عہد نامہ قدیم کے آیات کی بہ نسبت کم نمایاں تھی، انھیں آیات میں سے ایک آیت میں جو اکثر نقل کی جاتی تھی خدا نے تمام بادشاہوں کی نسبت اپنی ذمہ داری سے خاص یہ کیا تھا، وہ آیت یہ تھی کہ انھوں نے بادشاہ بنائے ہیں مگر میں نے نہیں بنایا ہے، انھوں نے حکمراں بنائے ہیں مگر میں اسے نہیں جانتا اور دنیاوی خود مختاری کے حاسمیں بھی مستعدی کے ساتھ اپنے مخالفین کے ساتھ عہد نامہ قدیم تک پہنچتے تھے اور اس سے اپنے مقصد کے موافق مسلمات کا نمایاں سلسلہ پیدا کر لیتے تھے۔ یہ دیکھا جاتا تھا کہ سال (sanl) کے وقت سے بادشاہوں کو خدا کی راست منظوری اور نمایاں مرحمت حاصل رہی ہے اور وہ ربانی مقصد کے آلہ کار رہے ہیں۔ مگر بہ حیثیت مجموعی اس موقع پر شاہی معاملے کا پہلو دبا ہوا تھا، کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ عیسوی قیسیں لاد یوں اور پیغمبروں کی تمثیل میں تو

۱۷۹

۱۔ مینکار کے وقت سے آگے اس تمام دور میں یہ امتیاز عام ہے۔  
 ۲۔ مقابلہ کیجئے انوسنٹ سوم، الکسیس شہنشاہ قسطنطنیہ کے نام کے ایک خط میں احکام پوپ کا پہلا مجموعہ۔ تصانیف جلد ۶، ۳۱۶، مجموعہ ۱۱۸۲۔  
 ۳۔ ہوسیا: ہشتم م۔

۴۔ جو متنی کے ہنری چارم کے موافق و مخالف اصل متن کے متعلق جوشا ہانہ سرکہ آرائی ہوئی اس کے لیے ولٹریم (نامبرگ) اور اسٹفن (بالبرسڈاٹ) کی مراسلت دیکھئے۔  
 آباء کلیسا نے روم کے تحریرات کا مطالعہ جلد ۱۸۸۱۔

باب

بنی اسرائیل کے وقائع جس طرح قدیم مقدس طبقے سے چلے آ رہے تھے، وہ صریحی طور پر شاہی نوعیت کے مخالف تھے اس قسم کی دلیل سے عیسوی زمانے کے نظریات کی طرف رجوع کرنے سے بھی مذہبی حکمرانوں کے معاملے کو تسخیر پہنچتا تھا۔ قابل حصول تاریخی وقائع اکثر و بیشتر قیسوں اور راہبوں کے تصانیف سے تھے۔ اس لیے بہت مشکل تھا کہ تاریخ کے مروجہ تصورات سے قسطنطین، تھیوڈوسیوس اور شارلمین کے ایسے ممیز حکمرانوں کے انداز و اطوار تک کے تحریف شدہ بیانات کی تصحیح ہوسکے۔

۱۸۰۔ بونا میں جسٹین کے ضابطے کے مطابق کی تجدید ہوئی تو بارہویں صدی میں فریڈرک باربروسہ کی ہمت افزائی سے مقننین شہنشاہی اور پاپائیت کے تعلقات کے نظریے کے متعلق کسی قدر موثر تحریرات پیش کرنے لگے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے حکمران کی تشریفی مطلق العنانی رومی نظم کی بنیاد تھی، اس اصول پر زور دینے کے معنی یہ تھے کہ پاپائی اختیار کے وسعت کے لیے ایک ناقابل عبور حد قرار دیدی جائے۔ یہ اصول گرویشین کے احکام کے بالکل مخالف واقع ہوا تھا کہ ”حکمرانوں کے احکام کلیسا کے احکام سے مقدم نہیں ہوتے بلکہ ان کے تابع ہوتے ہیں“ فریڈرک نے رومی قانون کی جو ہمت افزائی کی وہ ہوہنٹارن شہنشاہوں کی عام حکمت عملی کے لیے واقعہ بن گئی کہ وہ اپنے اعزاز کو قدیم رومی حکمرانوں کے اعزاز کے مرادف قرار دینے لگے۔ پس اس طرح مقننوں کا غیر منقطع شہنشاہی اقتدار کا نظریہ اس پاپائی نظریے کے مخالف تھا کہ جرمانی شہنشاہوں کا اقتدار شہنشاہی اختیار کے اس انتقال پر مبنی ہے جو پوپ یونے شارلمین کی جانب منتقل کیا تھا۔ واقعے کے اعتبار سے دونوں میں ہر ایک سلسلہ عمدہ بنیاد پر قائم ہے اور شہنشاہی نظریے سے اس امر کی بھی تصدیق ممکن ہے کہ عالمگیر بادشاہی سیاسی نظم کا نصب العین ہے، انوسنٹ سوم نے روحانی اقتدار کی



باب

۱۸۱

برتر حیثیت کے ثابت کرنے میں اس واقعے سے بطور دلیل کے کام لیا ہے کہ کسی حکمران کا اقتدار صرف ایک محدود قطعہ ارضی پر ہوتا ہے، اس کے برخلاف کلیسا کا اقتدار ہمہ گیر ہے۔ اس دلیل کا ایک جواب یہ تھا کہ اصولاً شہنشاہ کا اقتدار تمام قدیم رومانی دنیا اور اس کے ساتھ اضافہ شدہ ممالک جرمانہ پر تھا۔ اس ہمہ گیر حدود اختیار کی تاہم بہت آسانی کے ساتھ مجموعہ صوابط ملکی کے عام انداز اور اس کے لفظی مفاد ہم سے ہوتی تھی اور شہنشاہی اقتدار کے کلیسائی اقتدار سے آزاد ہونے کے نظریے کو مقننوں کی پرزور تائید حاصل تھی مگر دنیاوی اقتدار کے لیے دلیل کی اس خاص نوع کو مقدس رومی شہنشاہی کے باہر بالطبع بہت کم پسندیدگی حاصل ہوئی کیونکہ انگریزی، فرانسیسی اور ہسپانوی بادشاہوں اور ان کے مؤیدوں کو اس مسئلے سے کیا تفع پہنچ سکتا تھا جو انھیں پوپ کے اقتدار سے صرف اس لیے بچائے کہ وہ شہنشاہ کے تابع ہو جائیں۔

## ۵۔ سنٹ برنرڈ اور جان (سالبری)



دو طاقتوں کی جانبداری میں جس منظم معرکہ آرائی کا بیان اوپر دیا گیا ہے، ان کے علاوہ زمانہ وسطیٰ کے سیاسی نظریے کے بیان سے متعلق دو نہایت ممتاز اشخاص کا بھی کچھ ذکر ہونا چاہئے اگرچہ ان کے خیالات ان خیالات سے کسی قدر نمایاں حد تک مغائر واقع ہوئے ہیں یہ دو شخص سنٹ برنرڈ اور جان (ساکس سالبری) ہیں۔ یہ دونوں کلیسائی تھے اور دونوں دنیاوی اقتدار کے مسئلے میں اپنے سلسلہ مذہبی کے جذبات سے بھرے ہوئے تھے مگر دوسرے اعتبارات سے وہ ایک دوسرے سے بہت ہی الگ واقع ہوئے تھے۔ برنرڈ ایک اصلاح کن راہب تھا اور اس کو کشمیں لگا ہوا تھا کہ مذہب کے معمولات میں آبائے عیسوی کے فقیرانہ و صوفیانہ زندگی کو داخل کر دے۔ جان (سالبری) ایک صاحب علم اور دنیا کا آدمی تھا، وہ بیکرڈ کا شاگرد تھا، اس سے

اس نے عمدہ علم ادب کے متعلق وہ ذوق حاصل کیا تھا جس نے اسے اپنے وقت کے نہایت ہی ذہنی علم اشخاص میں شامل کر دیا تھا۔ برنٹو 'دنیاوی علوم سے اسی طرح نفرت کرتا تھا جس طرح وہ دنیا کی اور تمام چیزوں سے متنفر تھا' اور ۱۸۲ اپنے خالص روحانیت کے نقطہ نظر سے وہ ان امور پر حملہ کرتا تھا جن میں وہ کلیسا اور پاپائیت کی ترقی کی بابت دنیاوی میلان پاتا تھا۔

اس کے برخلاف جان آسنے کلیسا کی نظریے کے عام سمات کو قبول کرتے اور قائم رکھتے ہوئے اپنی دلیل کو قدیم زمانہ کفر کے خیالات کے دافہ اخذ سے مالا مال کر دیا تھا 'وہ اعلیٰ متکلمین کا پیشرو تھا' برنٹو کی کوشش یہ تھی کہ گریگری اعظم کے طرز کی یاد تازہ کر دے 'دوسری طرف جان کو اس علم ادب میں حظ آتا اور وہ اس علم ادب کو تحریک دیتا تھا جس کو گریگری نے ملعون قرار دیدیا تھا' اور اس طرح وہ گریگری کے انداز کی باقاعدہ مخالفت کرتا تھا۔ برنٹو اس انداز کا نمائندہ تھا اس کا اثر سو لھویں صدی کی اصلاحی تحریک کے قبل کلیسا میں بہت کم تھا 'اس کے برخلاف جان کا طریقہ بہت ہی تھوڑے وقت میں تمام فلسفے کی خصوصیت بن جانے والا تھا۔

برنٹو کا انداز اس کی مختصر مگر ممتاز کتاب "اونکار" میں پوری طرح واضح ہو گیا ہے اس نے اس کتاب میں پوپ (یو جینس سوم ۱۱۴۵-۱۱۵۳) کو مخاطب کیا تھا 'یہ اصلاً ایک پر زور تعرض اس امر پر ہے کہ پوپ کی توجہ و قوت کلیسا کے انتظامی و غیر روحانی معاملات میں جذب ہوتی چلی جا رہی ہے۔ وسطی اٹلیہ میں رومی کلیسا کے ملکی مقبوضات کی وسعت کا ذکر نہیں بلکہ صرف اس کے برقرار رکھنے اور دوسری جنگ صلیبی کی تنظیم کی عالمگیر کارروائی نے پاپائی دربار کو سیاسیات کی بہت بڑی سرگرمی کا مرکز بنا دیا تھا اور ان حالات میں سازش اور حرص و ہوا کے جو لوازم جمع ہو جاتے ہیں وہ

۵۔ غور و خوض کے متعلق کتاب پنجم گولڈ اسٹ کی ہشاہی "دیگرہ میں طبع ہو چکا ہے" جلد دوم صفحہ ۶۸ نیز تحریرات آباے کلیسا۔

باب

۱۸۳

سب وہاں جمع ہو گئے تھے۔ برنرڈ کی بلند و برتر روح کے نزدیک یہ امر ناقابل برداشت تھا کہ پوپ کا وقت اور اس کی توجہ دنیاوی معاملات میں صرف ہو۔ وہ پوچھتا ہے کہ ”اس سے زیادہ غلامانہ و نامعقول کو نسا کام ہو سکتا ہے (اور خاص کر مذہبی مقتداۓ اعلیٰ کے لیے) کہ وہ اس قسم کے امور پر روزانہ بلکہ تقریباً ہر گھنٹہ عرق ریزی کرتا رہے“ یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلیسا کی تعمیر اور قانون میں دخیل ہونے کے لیے یہ ضروری ہے۔ اس پر برنرڈ یہ حاشیہ چڑھاتا ہے کہ ”یہ ضرور ہے کہ دل میں پر زور قانون کی آواز گونجتی رہتی ہے مگر یہ قانون جیشینین کا قانون ہوتا ہے، خداوند کا قانون نہیں ہوتا۔“ حضرت عیسیٰؑ نے جائیداد کے ایک تنازعے کا فیصلہ کرنے سے انکار کر دیا تھا حالانکہ آپ نے روحوں کی ابدی قسمت کے فیصلے کئے تھے۔ اور یہ ایک غلط منطق ہے کہ چونکہ رسولوں کے جانشینوں کو دنیاوی معاملات سے بڑے معاملات پر اقتدار حاصل ہے اس لیے انھیں دنیاوی معاملات کو بھی اپنے مقتدار میں لانا چاہیے۔ گناہوں سے پاک کرنے کے اقتدار و منصب میں کوئی نسبت نہیں ہے۔ دنیا کی ان ذلیل چیزوں پر حکم لگانا بادشاہوں اور شہزادوں کا کام ہے۔ ”تم کیوں دوسرے کے کھیت میں گھستے ہو، کیوں دوسرے کے غلے پر درانتی چلاتے ہو۔“ پاپائی منصب کے عار و عظمت کو برنرڈ نے نہایت ہی غیر مشتبہ الفاظ میں ظاہر کیا ہے مگر پوپ کا فرض منصبی داعیانہ ہے حالانکہ نہیں ہے۔ اس کی ”امارت“ سے پر زور و مکرر بیانات میں انکار کیا گیا ہے۔ صرف عیسائی ”امیر“ ہیں اور پوپ تمام دنیا کے لیے آپ کا کار پر داز ہے اس کار پر دازی کا فرض حکومت کرنا نہیں بلکہ پرورش کرنا ہے اور پاپائی منصب کے مراعاتی اقتدار کے برابر بڑھاتے رہنے کی روش سے جو خواہیاں مرتب ہوتی ہیں

۱۸۴

۱۔ آپ اساقفہ کے سردار رسولوں کے وارث، عظمت میں ہابیل، عکرائی میں نوح، خاندانی بزرگی میں ابراہیم، حکم میں شینزدک، وقعت میں ہارون، اقتدار میں موسیٰ، عدالت میں یسویٰ، اقتدار میں بطرس، پاکی میں عیسیٰؑ ہیں۔

ان کی مذمت نہایت دشمنانِ الفاظ میں کی گئی ہے۔ دربار کی زیر پرستی پر ایسی رارسر و سندید علامت کسی نہ تہ کی ہوگی جیسی برتر ڈنے کی ہے اور اسی طرح اس اظہارِ شانِ خفیف الحزقی اور اسراف کی مذمت کی ہے جن کا دور دورہ اس دربار میں تھا۔ قریب زمانے میں پوپ نے اپنے ملک کی اغراض کو بزورِ قائم رکھنے کی جو کوشش کی تھی اس کا حوالہ دیتے ہوئے برتر ڈنے یہ ظاہر کیا ہے کہ عیسائی سے جب تہذیب کی گئی اور اس وقت ایک شخص نے آپ کی حمایت میں تلوار نکالی تو آپ نے اسے میان میں واپس کر لینے کا حکم دیا مگر اس سلسلے میں اس نے ایک فہرے میں جو بعد کے مباحث میں نہایت عام ہو گیا تھا ان دو تلواریں کی نسبت جن کا ذکر میں نے کیا ہے یہ کہا ہے کہ ”یہ کافی ہے“ کہ دھانی و مادی دونوں تلواریں کلیسا سے تعلق رکھتی ہیں۔ مگر آخر الذکر کلیسا کے واسطے استعمال ہونا چاہئے اور اول الذکر کلیسا کے ذریعے سے استعمال ہونا چاہئے۔ اول الذکر قیسوں کے ہاتھ سے آخر الذکر سپاہی کے ہاتھ سے البتہ قیس کے اشارے اور ہمنشاہ کے حکم سے ایسا ہونا چاہئے۔“

اس فقرے سے نہایت نمایاں طور پر برتر ڈنے کے خیال کی روش کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ قیسوں کو دنیاوی معاملات سے اس وجہ سے کنارہ کش ہونا چاہئے نہ کہ وہ ان کے حدود سے خارج ہیں بلکہ اس وجہ سے کنارہ کرتا چاہئے کہ وہ ان کی حیثیت سے پست تر اور اپنی نوعیت میں مبتذل ہیں۔ مختصر یہ کہ سیاسی اقتدار کا فرض ان ادنیٰ خدمات کا انجام دینا ہے جو عیسائی بقا و حفاظت کے لیے لازمی ہے۔ جان (سالسبری) نے دونوں تلواروں کی علامت پر بحث کرتے ہوئے اس خیال کو نہایت واضح اور بے لاگ طور پر ظاہر کر

لہ۔ آپ بچے کیا دیں گے نہ روپیہ دیں گے نہ روپیہ۔ لے کی توقع رومانی کانسل  
بلاؤن کی بھیڑ نہیں تلاش کرتا۔ از منہ وسطیٰ کا یورپ۔ (Medieval Europe) صفحہ ۷۷  
لہ۔ اگر یہ صحیح نہیں ہے تو حضرت جیسے نے یہ نہ کہا ہوتا کہ ”یہ کافی ہے“ بلکہ کہا ہوتا کہ ”یہ  
بہت زیادہ ہے“ یہ متن تو کتاب ۲۲ آیات ۳۵-۳۸ کا ہے۔

بٹ

کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حکمران خونی تلوار کلیسا سے حاصل کرتا ہے۔ کلیسا اس تلوار سے حکمران کے ہاتھ سے کام میں لاتا ہے اور روحانی تلوار کو قیسوں کے لیے محفوظ رکھتا ہے۔

”پس حکمران درحقیقت قیسوں کا خادم ہے اور ان مقدس فرائض کو انجام دیتا ہے جن کا قیسوں کے ہاتھوں سے انجام پانا ان کے شایان شان نہیں ہے کیونکہ ربانی قانون کا ہر ایک فرض اگرچہ مذہبی و مقدس ہے تاہم جرائم کی سزا دینا پست درجہ کا کام اور ایک طرح پر جلا دے کے کام کے مشابہہ معلوم ہوتا ہے۔“

لیکن سیاسی اقتدار کا ایسا بے رور عایت تصور اسی وقت پیش کیا جاتا ہے جب اقتدار کی یہ نوع مقدس و تبرک اقتدار کے بالمقابل لائی جاتی ہے۔ جان (سالبری) کی خاص تعریف پا لکٹر ٹیکس میں سیاسیات کے وسیع فلسفے کے بیان کی کسی قدر پر عرصہ کوشش کی گئی ہے اور اس میں شاہی حکومت کے عناصر پر متعدد اعتبارات سے واجبی و بے لوث بحث کی گئی ہے۔ اس کا طریق بحث مطول ہے اور اگرچہ اس میں کلیسائی اقتدار کی طرف رجوع کرنا اور ساتھ ہی کفار کے علم ادب اور کفار کے فلسفے کے کثیر حوالے و دونوں باتیں جمع ہیں مگر پھر بھی اس میں خیالات کے ان دونوں

۱۔ (Polyeraticus) کتابت چارم باب ۳۔

۲۔ اس نام (Polyeraticus) کے معنی نامعلوم ہیں۔ اس نام کے متعلق خیال آرائی اور اس تصور کے تجزیے کے لئے ملاحظہ ہو پول، ملازمہ وسطی کے خیالات کے تشریحاً (Illustrations of Mediaeval Thought) ملاحظہ فرمائیے۔

۳۔ اس قسم کے حوالوں کے لیے مصنف نے بکثرت معذرت کی ہے اور مختلف بناؤں پر اپنے کو معذور سمجھا ہے مثلاً یہ کہ سنٹ پال نے جب ایتھنز والوں کا ذکر کیا ہے تو غیر مقدس تاریخ سے مثالیں دی ہیں (مقالہ چارم باب ۴) اور پلوٹارک کے معاملے میں عقیدہ صادق اور اخلاق سے کسی طرح انحراف انسان کے بھائے زیادہ تر وقت کی جانب منسوب کیا جاسکتا ہے۔

باب ۱۸۹

طریق کی ہم آہنگی (جو صدی مابعد کی خصوصیت بن گئی تھی) محض ابتدائی حالت میں ہے۔ اس کے سیاسیات کا حاصل قانونی یا دستوری ہونے کے بجائے زیادہ تر اخلاقی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حکومت کی تنظیم، فرائض کی تقسیم و تعلق باہمی، بلکہ مملکت و حکومت کی مختلف شکلوں تک کے ظاہر کرنے کے لیے اس کے پہاں کوئی اصول مسلمہ نہیں ہے۔ صرف بادشاہی وہ شکل ہے جسے اس نے تسلیم کیا ہے اور بادشاہی کی انتظامی تنظیم پر اس نے اسی حد تک بحث کی ہے جہاں تک قدیم رومی شہنشاہی کے متعلق اسے معلوم تھا۔ پس اس تصنیف میں مملکت کا جو عام خاکا دیا گیا ہے وہ وہی ہے جو رومی شہنشاہی سے دیکھا میں آتا ہے اور عہد نامہ قدیم کی یہودی بادشاہیوں سے اس میں تعدیل پیدا کی گئی ہے۔ یہ فرض کر کے کہ مملکت بادشاہ کی ذات میں مجتمع ہے مصنف بادشاہ کے ان فرائض کو وسعت سے بیان کرتا ہے جو اس سے بالاتر لوگوں میں قیسوں کے لیے واجب ہیں۔ سیاسی نظریے کی تاریخ میں اس تصنیف کے سب سے زیادہ نمایاں مباحث وہ ہیں جو (۱) قانون کے ساتھ حکمران کے تعلق اور (۲) حکمران اور مطلق العنان کے فرق کو بیان کرتے ہیں۔ سام اول کے متعلق یہ اصول مسلمہ بار بار دہرایا گیا ہے کہ حکمران قانون کے تابع ہے، لیکن (اس کا منشا) یہ نہیں کہ وہ خود اپنے وضع کردہ قوانین کے تابع ہے بلکہ بدی انصاف کے ربانی قانون کے تابع ہے جس کا قاعدہ نصف شعاری ہے۔ نصف شعاری اشیاء کی وہ عام آہنگی ہے جس کے ذریعے سے ایک مناسب

۱۸۶

۱۷۔ اسے ایسا برتاؤ کرنا چاہئے گویا وہ اپنی رعایا کے معاشرے کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں رکھتا ہے گویا خود اس کی زندگی اس کے لیے نہیں ہے بلکہ دوسروں کے لیے ہے۔ مقالہ چہارم باب ۳۔

۱۸۔ وہ کلیتہً خدا تعالیٰ کے لیے ہے، بہت زیادہ اپنے ملک آبائی کے لیے بہت کچھ اپنے عزیزوں کے لیے، اپنے ہمسایوں کے لیے اور غیر ملکوں کے لیے سب سے کم مگر کسی حد تک بلطفاً

باب

توازن قائم رہتا ہے اور ہر ایک کو اس کا حق ملتا ہے یہ اصول جس پر رومی قانون کے صریحی حوالوں کے ذریعے سے زور دیا گیا ہے، اسے بتدریج اس طرح ڈھالا گیا ہے کہ وہ حکمران کے قیاس کے تابع ہو جانے کی بنیاد بن گیا ہے کیونکہ قیاس۔ بانی انصاف کے محافظ ہیں۔

حکمران اور مطلق العنان کے درمیان جو فرق ہے اس کی تعریف جان نے اس سے زیادہ قطعی طور پر کی ہے جتنی ان تمام صدیوں میں ہوئی ہو جن کے دوران میں کلیسائی اپنے مخالف حکمرانوں کو مطلق العنان کے نام سے مطعون کرتے رہے ہیں۔ جان نے اس بحث پر زائدہ قدیم کے تصور کو اختیار کیا ہے اور اگرچہ قطعی الفاظ میں نہیں مگر معنا اس نے اس فرق کو حکمران کی موافقت قانون پر مبنی کیا ہے۔ تاہم زیادہ وسیع معنی میں اختیار کا کٹھنجانا جائز استعمال اس کے عامل کو مطلق العنان بنا دیتا ہے اور اس مفہوم میں مطلق العنان قیاس بھی ہو سکتے ہیں جیسا کہ آرٹیکل باب سی و چہارم میں بیان ہوا ہے۔ مطلق العنان کے فعل کے متعلق اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امر بالکل جائز و مجاہد ہے اور اس فعل کے نیک ہونے کی تائید میں کفار کی تاریخ کی مشہور عام مثالوں پر عہد نامہ قدیم سے اگلان، پاسو فرنس اور دوسروں کی مثالوں کا اضافہ کیا گیا ہے۔ لیکن اقتدار کی وقعت اسے اس جانب لے گئی ہے کہ اس نے مطلق العنان کے دفع کرنے کے ذرائع میں ایک عجیب امتیاز پیدا کیا ہے، یہ فعل اس طرح وقوع میں آنا چاہئے کہ اس سے مذہب یا ادب کی خلاف ورزی نہ ہو اور زہر کے استعمال سے محترز رہنا چاہئے کیونکہ اناجیل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

۱۰۔ اس استدلال کا متن کتاب پنجم (عہد حقیق) میں ملے گا۔ مصنف نے ان الفاظ سے کہ ”اور اس میں وہ اپنی زندگی کے تمام ایام کا مطالعہ کرے گا“ جس شاطرانہ طریق سے یہ نتیجہ نکالا ہے ”کہ لکھنے پڑھنے کے علم سے حکمران کو کیا واسطہ ہو سکتا ہے“ وہ قابل دید ہے۔

۱۱۔ جلد ہشتم باب ۱۷۔ ۲۱۔

ایک کلیسیائی کی جانب سے اصولاً مطلق العنان کے قتل کی یہ پند یہی گی جان  
 (الاسبری) کے خلاف سخت ملامت کا باعث بن گئی ہے۔ لیکن اس کی جانب  
 سے یہ بیان کر دینا بھی لازم ہے کہ اس نے یہ لکھ دیا ہے کہ مطلق العنان سے  
 خلاصی حاصل کرنے کا سب سے زیادہ محفوظ اور سب سے زیادہ مفید طریقہ یہ  
 ہے کہ خدا سے دعا کی جائے اور خدا کے غضب سے پناہ مانگی جائے، کیونکہ  
 مطلق العنان اسی غضب الہی کے آلہ کار ہیں، کفار کے اصول سے پوری طرح  
 اتفاق کرنے کے بعد، قدیمی مسیحی خیال کی طرف اس کا رجوع کرنا اس کے  
 تمام خیالات کی عین خصوصیت ہے یہ





# منتخب حوالجات

(۱۹۲)

بکسین "گریگوری اول سے گریگوری ہفتم تک پاپاؤں کی سیاست

Die Politik der Papste Von Gregor I bis auf Gregor VII

بیلی، جلد اول صفحات ۱۶۲-۱۸۳، ۲۲۵-۲۲۶، ۳۱۳-۳۱۴، ۳۶۹

و ما بعد -

برائس "مقدس رومی شہنشاہی" (Holy Roman Empire)

باب ہفتم -

فریڈ برگ "مملکت اور کلیسا کے تعلقات کے متعلق ازمنہ وسطی کے نظریات"

Die mittelalterlichen Lehren über des Verhältniss von Staat und Kirche

گیرک "جرمانی قانون اشتراک عمل"

Genossen schaftsrecht جلد سوم دفعات ۵۰۲-۵۰۳، ۶۴۲-۶۴۳ ازمنہ وسطی کے ناشرین

Political theories of the Middle Ages کے نظریات سیاسہ

ترجمہ پبلیشنگ -

گیسٹر "تاریخ کلیسا" Church History ترجمہ دور ثالث -

فقرات ۲۰-۲۳، ۲۴-۲۳

ترانے جلد اول صفحہ ۳۲ و ما بعد -

لوران "تاریخ انسانی" Histoire de L' humanite جلد ۶ -

صفحہ ۵۶، و ما بعد ۱۰۰ و ما بعد -

ماہلن، سوانخ و تصانیف سینٹ برنرڈ کلیر دو کا بوٹ - Abbot

of clairvaux ترجمہ -

Select Mediaeval "ازمنہ وسطی کے منتخب و ستادیت" یہ مقصود

باب

Select Mediaeval Documents) بالتخصیص جز و سوم۔

مریٹ "گریگوری ہفتم کے زمانے میں۔ نشر و اشاعت"

(Publizistik im Zeitalter Gregors VII) (اس عہد کے احسناتی

ادب کی ایک نہایت عمدہ تقریب آثار تاریخ جرمنی باب "نظامات"

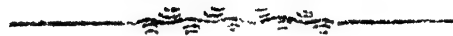
پول "از منہ وسطی کے خیالات کی تشریحات" (Illustrations of

Mediaeval Thought) بالتخصیص صفحات ۱۶۱-۱۶۶، ۱۹۳-۱۹۶، ۲۱۹

- ۲۲۵، ۲۳۳-۲۳۹۔

اسٹورٹ، کلرود کا برنرڈ (Benard of Clairvaux) صفحات

- ۵۸۳-۵۰۹



# باب ہشتم

## سینٹ طامس اقوناس اور اس کا طریق ۱۔ اس نظم کی عام نوعیت

یورپی سیاسیات میں پاپائی اوج کمال کے ساتھ اس زمانے میں  
تخمینی فلسفے کی وسیع تجدید بھی وقوع میں آئی۔ بارہویں صدی میں ذہنی زندگی  
کی تمام شعبوں میں بہت ہی نمایاں سرگرمی کا اظہار ہو رہا تھا۔ اس سرگرمی  
کا فلسفیانہ اظہار اس وسیع علم ادب میں ہوا جو علم کلام کے مسلمات میں مجتمع تھا۔  
اپنی نہایت وسیع مہنت میں علم کمال تخیل کا وہ نظم تھا جس میں فلسفہ خالص  
عقلی مفہوم میں مسئلہ مذہبی عقائد کے اس طرح تابع کر دیا گیا تھا کہ جہاں فلسفہ  
اور دینیات ایک ہی میدان میں چلتے تھے وہاں دینیات کو صداقت کی قطعی  
شکل و معیار کے طور پر قبول کر لیا جاتا تھا، چونکہ تخمینی سرگرمی کے لیے ازمنہ پہلی  
کے طبائع کا مدار اصلاً حقیقہ اسناد پر تھا، اس لیے علم کلام کا عقلی عنصر قدمائے

فلسفے سے اور اس کا دینی عنصر آباء کیسے کے ذریعے سے جمیا ہوتا تھا۔ زیادہ کامل باب  
 ماخذ کے نہ موجود ہونے کے باعث سابق تر متکلمین دسویں صدی سے بارہویں  
 ۱۹۰ صدی تک مجبور تھے کہ اپنے طریقوں میں رواقی و افلاطونی اصول کے ان مختصر  
 خاکوں کی پیروی کریں جو زمانہ تاریک سے کم و بیش صحیح خلاصوں میں نقل  
 ہوتے چلے آئے تھے۔ ارسطو کی صرف چند تصانیف معلوم تھیں اور یہ بھی  
 بقول سمنائڈہ ”وہ تھیں جو اصل یونانی کی عربی شروحوں سے یہودیوں نے  
 لاطینی میں ترجمہ کی تھیں“ تاہم ارسطو کی منطق اگرچہ نامکمل طور پر سمجھی  
 جاتی تھی پھر بھی وہی خاص ماخذ اس بے لوج قیاسی طریق کا تھی جو متکلمین  
 کے استدلال میں اس قدر عام تھا۔

بارہویں صدی کے نصف آخر میں ارسطو کے مکمل تصانیف براہ  
 اسپین، یورپ میں داخل ہونے لگے اسپین کے عربی دارالعلوم میں ان تصانیف  
 کے لاطینی ترجمے بہت دنوں سے مستعمل تھے۔ تھوڑے ہی زمانے بعد صلیبی جنگ  
 والے مشرق سے اصل یونانی تصانیف لائے۔ چنانچہ تیرہویں صدی کے وسط تک  
 وہ سب سے زیادہ جلیل القدر تصنیف جو انسانی عقل سے وجود میں آئی تھی اس  
 زمانے کے فلاسفہ کے پیش نظر ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام اپنی مابعد کی نہایت  
 مکمل شکل میں ڈھل گیا۔ موفین و شارحین کی با ترتیب محنت کی وجہ سے  
 آباء کیسے کے مسلمات اور خود کیسے کے عقائد و مکمل الفہم صورت میں  
 مرتب ہو گئے۔ ارسطو کی تصانیف عقلی فلسفے کا ایک مکمل نظم بن گئیں۔ اب  
 یہ کام اصحاب تدریس کا تھا کہ اصول کے دونوں مجموعوں کو ملا کر آخری علم کا  
 ایک واحد نظم ایسا پیدا کریں جو عقل و الہام کے ثمرات میں امتزاج کر کے  
 اس میں آخر الامر ہمنوائی پیدا کر دے۔

یہی مقصد سنٹ طامس اقواناس کے فلسفے کی کلید ہے۔ زمانہ مابعد

۱۹۱ کے متکلمین میں اور شاید تمام متکلمین میں وہ سب سے بڑا شخص ہے۔ اس کے  
 وسیلے سے علم سیاست پھر ایک مرتبہ حلقہ علوم میں داخل ہو گیا اور اسے وہ  
 جگہ ملی جو ارسطو نے اس کے لیے متعین کی تھی البتہ وہ اس اصول کے تابع رہا

باب

جو ازمنہ و سلمیٰ کے تمام خیالات میں جاری و ساری تھا کہ دلیوں کا عقیدہ فلسفیوں کے عقلی نتائج سے مقدم ہو۔ چونکہ آگستین آباءِ کلیسا میں سب سے زیادہ پرگوار سب سے زیادہ موقر تھا اور اس نے سیاسی مسائل پر سب سے زیادہ لکھا تھا اس لیے اقواناس کے سیاسی اصول میں بھی وہی خصوصیت نظر آتی ہے جس کا اطلاق علم کلام پر بہ حیثیت مجموعی ہوتا ہے یعنی سنٹ آگستین اور ارسطو میں توافق پیدا کیا جائے۔ اس خصوصیت میں یہ امر اس سے زیادہ نمایاں ہے جس قدر اقواناس کے نظم کی متعدد شاخوں میں ہے۔

سنٹ طامس بہت سی تشریحات پر مشتمل تھا اور اگرچہ وہ سینٹالیس بی برس کی عمر میں انتقال کر گیا مگر جو تصانیف اس نے چھوڑے ہیں وہ بہت ضخیم ہیں۔ سیاسی جانب میں ان تصانیف میں سیاسیات ارسطو کی شرحیں

(Commentaries on the Politics of Aristotle) اور قواعد حکمرانان (Rule of Princes) داخل ہیں۔ اول الذکر کتاب تقریباً تمام تر تشریحی ہے اور خود طامس کا فلسفہ اس میں بہت کم شامل ہے۔ آخر الذکر کا مقصد یہ تھا کہ علمِ سیاست پر باقاعدہ بحث کی جائے مگر سنٹ طامس کے انتقال کے وقت تک دفنا کر رکھی۔ اس کے چار مقالات ہیں جسے پہلا مقالہ اور دوسرے مقالے کا کچھ حصہ اس نے لکھا تھا۔ بقیہ دوسرے شخص نے لکھا اور اگرچہ اس نے نہایت عقیدہ کے ساتھ اپنے استاد کے عام اصول اور مطمح نظر کو ملحوظ رکھا مگر صفائی بیان اور ارتباط جو طامس کے خصوصیات تھے ان کی صوبہ کی نظر آتی ہے۔ طامس کی سب سے بڑی فلسفیانہ تصنیف مجموعہ دینیات (Summa Theologica) اس کے انتقال کے وقت نامکمل تھی مگر اس کے اس شہکار کا جو حصہ مکمل ہو گیا تھا اس میں ان اخلاقی و قانونی تصورات کی بحث شامل ہے جو سیاسیات کی بنیاد ہے اور اس کے سیاسی فلسفے کے مطالعے کا آغاز انھی تصورات سے ہونا چاہئے جنہیں اس نے بغیر معمولی صحت کے ساتھ ترقی دی تھی۔

سنٹ طامس کے سیاسی تصورات کا ایک مفید مجموعہ بائین الاقوامی سی تصنیف سنٹ طامس

## ۲۔ نظریہ قانون انصاف

طامس : قوانین کا نظریہ قانون و انصاف وہ واسطہ ہے جس کے اندر سے ہو کر اسطو، رو آئین، سرور و رومی شہنشاہی کے متقنین کے اصول سب ایک مجموعے میں مل کر از منہ جدید تک پہنچے ہیں۔ اس نے دونوں تصورات کا جو تجزیہ کیا ہے اور ان کی جو تہم بغیں دی ہیں اس سے ان اہم اور غیر مدون تحلیلات میں بہت کچھ قطعیت آگئی ہے جن میں یہ تصورات مدت تک لیٹے پڑے تھے۔ سرور کے مانند اس نے قانون کے تصور سے ابتداء کی۔ قانون کی تعریف اس نے یہ کی ہے کہ ”یہ عام بہبود کے لیے عقل کا ایک حکم ہے جسے اس شخص نے شائع کیا ہو جو کسی جماعت کا خبر گیراں ہو۔“ اس تعریف کی پوری وسعت انواع قانون کی چار گانہ تقسیم میں پوری طرح واضح ہوتی ہے۔ وہ چار گانہ تقسیم ابدی، طبعی (فطری)، انسانی اور ربانی ہے۔ قانون ابدی کا ثبات کی وہ تحفظی تجویز ہے جو خدا کے ذہن میں موجود ہے۔ قانون طبعی، انسان کا یہ حیثیت ذی عقل مخلوق کے قانون ابدی (یا عقل ربانی) میں حصہ لینا ہے جس کے ذریعے سے وہ نیک و بد میں تمیز کرتا اور اپنی صحیح غایت کی فکر کرتا ہے۔ انسانی قانون یہ ہے کہ انسانی عقل کے ذریعے سے قانون طبعی کے اوامر (مسلمات) کو مخصوص دنیاوی حالات پر عائد کیا جائے۔ ربانی قانون اپنے مخصوص مفہوم

۱۹۳

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ (اٹوئاس) کا نظریہ ”حکمت“ (Die Staatslehre der h.

Thomas Von Aquino) (لیزرنگ ۱۸۷۵ء)۔

۱۔ بہبود عام کا ایک حکم عقلیت جس کی اشاعت اس شخص نے کی ہے جسے ایک ملت کی خبر گیری کرنا ہے۔ سنٹ طامس کی کتاب ”مجموعہ دینیات“ جلد دوم باب اول صفحہ ۹۰، ۲۔

باب

میں یہ ہے کہ انسانی عقل کے تقصیرات و ناقصات کا تکملہ کیا جائے اور انسان کو ماورائے عالم ابدی مسرت کی جانب بے خطا طور پر ہدایت حاصل ہو۔ یہ الہام کا قانون ہے۔

اس تصور کے ارتقا میں طامس اقوناس کی تعریف قانون سے ایک خاص مرحلہ کا نشان ملتا ہے۔ یونانی فلسفے میں قانون اپنے آغاز کے اعتبار سے غیر شخص سمجھا جاتا تھا یعنی وہ تعقل کا نتیجہ تھا کسی مرضی کا اظہار نہیں تھا، رومی اصول قانون نے قانون کی نوعیت کو نتیجہ تعقل یا اظہار مرضی دونوں سے منسوب کیا تھا۔ طامس اقوناس نے قانون کی یہ تعریف کی کہ وہ ایک ساتھ ہی نتیجہ تعقل اور اظہار مرضی ہے۔ ارادی عنصر کی اس ترقی پذیر زیادتی کی توجیہ علی الترتیب رومی شہنشاہ اور مسیحی خدا میں اس حیثیت سے ملتی ہے کہ یہی تصورات انسانی تخیل پر حاوی تھے۔ جس تناسب سے ایک معین التعریف شخصیت کو انسانی معاملات میں فیصلہ کن تسلیم کیا گیا، اسی تناسب سے اس شخصیت کی مرضی کی حیثیت سے قانون کے تصور کو زیادہ نمود حاصل ہوتی گئی۔ درحقیقت طامس اقوناس نے صاف یہ کہا ہے کہ قانون ایک حکم ہونے کے بجائے ایک قاعدہ اور تجویز (کارروائی) ہے مگر جہاں اس نے قانون کے مبداء و منشاء کو کسی بالادست کی جانب منسوب کیا ہے اور جہاں یہ نازک بحث کی ہے کہ اشاعت اس تصور کے جوہر میں داخل ہے، ان مقامات میں اول الذکر مراد صاف شامل ہے۔ عقلی عنصر کے ساتھ جو اہمیت وہ وابستہ کرتا ہے وہ اس دلیل میں بھی عیاں ہے کہ قانون کسی شخص کے عقلی تحرک سے بلا سوچے سمجھے (دفعۃً) نہیں پیدا ہو سکتا بلکہ بدیں وجہ کہ اس کی غایت عام بہبود ہے، اس کا منبع یا توجہ حیثیت مجموعی نظم معاشرت میں ہونا چاہئے۔ یا اس سرکاری شخص میں ہونا چاہئے جو نظم معاشرت کی خبر گیری کرتا ہو، علاوہ بریں موثر ہونے کے لیے قانون کے لیے

۱۹۴

۱۔ قانون کا وضع کرنا بحیثیت مجموعی معاشرے کا کام ہے یا اس سرکاری شخص کا کام ہے

جے معاشرے کی خبر گیری کرنا ہے۔ مجموعہ دییات علامہ (۱۰۰) ص۔

منظوری کی بھی ضرورت ہے مگر رخ کا شخص صرف صلاح دے سکتا ہے سزا نہیں دے سکتا اور اس لیے اس کے تعقلی حکم میں قانون کی نوعیت کی کمی ہوتی ہے۔

قانون کی چار قسمیں اس ذکاوت کے ساتھ میسر کی گئی ہیں ان میں پہلی اور آخری قسم مسیحی دینیات کے مختص نتائج پر مبنی ہیں۔ ابدی قانون کائنات کا خاکہ ہے جس کی نسبت یہ سمجھا گیا ہے کہ وہ خالق عالم کی اعلیٰ و برتر عقل ہے۔ ربانی قانون جس کی دوزیر تقسیمیں قدیم و جدید میں کی گئی ہیں وہ خدا کی مرضی ہے جس کا اظہار قدیم و جدید عہد ناموں میں ہوا ہے طاس نے ابدی و ربانی قانون کی جو شرح کی ہے اسے فلسفے اور دینیات کی تاریخ میں بہت اعلیٰ اہمیت حاصل ہے۔ قانون طبعی و قانون انسانی پر اس نے جو بحث کی ہے اس سے را اور اس میں بھی بالخصوص اول الذکر سے) سیاسی نظریے میں نہایت اہم نتائج نکلتے ہیں۔

جہاں تک قواعد کا تعلق ہے طاس نے قانون طبعی کا خلاصہ یہ کیا ہے کہ عام حیثیت سے وہ اچھائی کی پیروی کرتا اور برائی سے بچتا ہے مخصوص قواعد اس مقصد کے لیے محض تعلق ذرائع ہیں۔ ذی عقل مخلوقات کی حیثیت سے تمام انسان اس قانون میں حصہ لیتے یا اس کے تابع ہیں۔ اپنے اولین اصول کے لحاظ سے یہ قانون تمام انسان کے لیے ایک ہی ہے۔ اگرچہ ان اصولوں سے جو بعض نتائج اخذ کئے گئے ہیں وہ مختلف اقوام میں مختلف ہیں۔ چنانچہ میسر کے زمانے میں اہل جو مانہ قرآنی کو کوئی خطا نہیں سمجھتے تھے حالانکہ یہ قانون طبعی کے قطعاً مخالف ہے۔ چونکہ یہ قانون طبعی ہمہ گیر اور اصلاً تمام آدمیوں میں یکساں ہے اسے صامت سمجھا جاسکتا ہے مگر سنٹ طاس کے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ جن امور سے انسانی بہبود میں اضافہ ہوتا ہے ان کے اضافے سے اس کے حدود میں وسعت دی جاسکتی ہے۔ مثلاً ملک شخصی اور غلامی کے ادارات سے اس قسم کے توسعات کا پتا چلتا ہے۔ ابتدائی قانون اشتراک الماک اور عام آزادی کا تھا مگر ملک کا



باب

فرق اور غلامی اگرچہ فطرت انسانی کے اولین میلانات نہیں ہیں، تاہم انسانی زندگی کے افادے کی ضرورت سے پیدا ہو گئے۔ اس طرح قانون طبعی میں اس وقت تغیر ہو سکتا ہے جب انسانی حالات ایسے ہو جائیں کہ اس قانون سے اخذ کئے ہوئے کسی قاعدے کا عمل درآمد ممکن نہ رہے، سنٹ طامس نے ان مخصوص قواعد کی فہرست نہیں دی ہے جن پر قانون طبعی مشتمل ہے اس لیے یہ تصور قائم کرنا دشوار ہو گیا ہے کہ وہ جن قواعد کو صامت اور جن کو اس کے برعکس خیال کرتا ہے ان کا تناسب کیا ہو گا۔

انسانی قانون جس پر سزاؤں کے خوف سے عمل ہوتا ہو پر امن معاشری ہستی کے لیے لازمی ہے۔ یہ طبعی قانون سے ماخوذ ہے یا اسی قانون کے کسی اصول کا نتیجہ ہے یا اس کا اطلاق ان دونوں کے درمیان تعلق اس قدر لادبی ہے کہ انسان کا بنایا ہو اکوئی قاعدہ جو قانون طبعی سے متاثر ہو یا تو مطلق قانون ہی نہیں ہے، یا قانون کی تخریب ہے یہ

زیادہ تر رومی مقننوں کی پیروی کرتے ہوئے سنٹ طامس نے انصاف کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ایک معینہ و دائمی مرضی ہے کہ ہر شخص کو اس کے خاص حقوق ملیں مگر اس شریع میں کہ انصاف کا اساسی اصول مساوات ہے اسطو کے اصول کی بھی بہت زیادہ تقلید کی گئی ہے۔ اس کے بعد سنٹ طامس یہ ظاہر کرتا ہے کہ مساوات یا تو خود فطرت پر مبنی ہوگی مثلاً جب کہ انسان اتنا ہی دے جتنا وہ ٹھیک ٹھیک واپس لے سکے یا انسانی عزم پر مبنی ہوگی مثلاً جب کہ عام رواج یا شاہی احکام کے ذریعے سے یہ قرار دیا جائے کہ غلام غلام دو چیزیں مساوی سمجھی جائیں یہ امتیاز طبعی حق کو

۱۹۶

۱۔ مجموعہ دینیات، جلد دوم مقالہ اول صفحہ ۹۴ (۵)۔

۲۔ ایضاً جلد دوم مقالہ اول صفحہ ۹۵ (۲)۔

۳۔ ہر شخص کو اس کے حقوق دینے کے لیے معینہ و دائمی مرضی۔ ”مجموعہ دینیات“

جلد دو باب ۲، ۱۵۸۔

ایکابی حق سے جدا کر دیتا ہے اور موخر الذکر کی بنا قانون انسانی پر ہوتی ہے۔ اس طرح بائیں  
تحریری انسانی قوانین حقوق و انصاف کے منبع کی حیثیت سے پوری طرح کلم ہوتے  
ہیں مگر سنٹ طامس اس امر پر زور دیتا ہے کہ ان قوانین کی قوت تحریری ہونے  
سے نہیں بلکہ خود فطرت سے حاصل ہوتی ہے لہذا تحریری قانون جب کبھی اور  
جس حد تک طبعی انصاف سے منافی ہوتا ہے وہ خراب ہو جاتا اور اس کی پابندی  
کرنے والی قوت زائل ہو جاتی ہے۔

عام طور پر طامس نے قانون اور انصاف پر جس طرح بحث کی ہے اس  
سے طامس کے فلسفے کے اہم خصوصیات اچھی طرح روشن ہو جاتے ہیں۔ اس کے  
نہایت ہی دقیق امتیازات و تفاوتات وہاں ظاہر ہوئے جہاں اسے معاشری  
نظم کی بنیاد کی حیثیت سے ارسطاطالیسی رومی روائی اور مسیحی تصورات میں  
ہم فوائی پیدا کرنا پڑی ہے۔ اس نے اس بحث میں جس سبب سے زیادہ طبعی  
جزو کا اضافہ کیا ہے وہ قانون کی وہ تعریف اور اس کا وہ تجزیہ ہے جس کے  
وسیے سے اس نے اقتدار کے انتہائی منبع پر فطرت و عقل کی (غیر وجودی) غیر شخصی  
قوتوں کو برطرف کر دیا ہے اور انہیں شخصی (ذی وجود) مسیحی خدا کے تابع فرمان بنادیا  
ہے۔ اس امر کو مکمل کرنے میں اس نے قانون کی تعریف میں ایک عنصر کی حیثیت  
سے محض استدلال منطقی کے مقابلے میں قوت ارادی کی اہمیت پر زور دیا ہے۔

### ۳۔ سیاسی اقتدار کی نوعیت اور اس کے اشکال

سنٹ طامس کی خالص سیاسیات کی بحث میں ارسطاطالیسی مسئلے نے طریق  
و مطالب دونوں لحاظ سے بنیاد کا کام دیا ہے مگر ازمنہ وسطی کے خیالات میں  
اب پہلی مرتبہ بعض مواقع پر کلیسائی ادارات سے میز حیثیت میں ہم عصر سیاسی دارالک

ب

نہایت ممیز اثرات کا اظہار ہوا ہے۔ جان (سالمبری) کے برعکس جس نے اپنے فلسفے کے تشوہحات تقریباً تمام تر ایسے ادارات سے کئے تھے جو صدیوں قبل ناپدید ہو چکے تھے، سنٹ طامس نے ارسطو کے کامل انداز میں اپنے گرد و پیش کی اشیاء پر نظر ڈال کر کونانیوں کے نظم کو وسعت دی ہے، طامس کے سیاسی نظریے میں بہت سی نمایاں طور پر تاریخی جذبہ بھی ظاہر ہوتا ہے، اگرچہ جن مآخذ پر انحصار کیا گیا ہے وہ تقریباً تمام تر عہد نامہ قدیم اور ارسطو کی بیان کردہ رومی تاریخ ہے۔

”قواعد حکمرانان“ (De Regimine Principum) میں ارسطو کے بنیادی اصول کو اختیار کیا گیا ہے یعنی انسان بالطبع ایک معاشرتی حیوان ہے، معاشرتی ہستی سے وہ حکومت بنتی ہے جو عام بہبود کے لیے لازمی ہے اور شہر (civitas) ایک کافی بالذات و مکمل ارتباط یا انجمن ہے مگر یہاں سے طامس یہ محسوس کرتا ہے کہ ارسطو ایک حد پر پہنچ کر رک گیا، اور اس لیے وہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک ”صوبہ“ جس میں متعدد شہری مملکتیں شامل ہوں، کافی بالذات ہونے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ دشمنوں کے خلاف اس کے وسائل مدافعت بڑھتے ہوئے ہوتے ہیں۔ صوبہ (اور اسے بادشاہ بھی کہا ہے) جسے ارسطو عقلی تخیلات کی حد نظر سے ماوراء سمجھتا تھا، وہ اس طرح پر پوری طور سے فلسفہ سیاسیہ کے نظم میں داخل کر لیا گیا ہے۔ طامس کے تمام تصانیف میں اس پرطبعی (فطری) تنظیم کی حیثیت سے بحث ہوئی ہے اور نیز اس اعتبار سے کہ ازمئہ وسطیٰ کے وسیع تر و مخصوص تو حدیث شہنشاہی کے عقلی اصول کا یہ زیادہ جامع ہے مگر ”قاعدہ حکمرانان“ کے مستند حصے میں اس آخر الذکر ادارے یعنی شہنشاہی کی باقاعدہ بحث نہیں ملتی۔  
لیکن جہاں ارسطو کے نظریے کے مطابق حکومت کا سراغ فطرت انسانی

۱۹۸

۱۔ ”قواعد حکمرانان“ جلد اول جزو اول۔ مقابلہ کچھ ۱۳، آخر۔

۲۔ شہنشاہی نظرد کی نوعیت پر جلد سوم ابواب ۱۲-۱۹ میں بحث ہوئی ہے۔



جائے گا۔ ایک پر زور ترغیب اس امر کی ہے کہ مفتوح نہ ہونا چاہیے۔ اور اس خیال کے لیے نہ صرف رومیوں کے عمل کی مثالیں دی ہیں بلکہ کتاب پنجم (Deuteronomy) سے خدا کے احکام بھی پیش کئے ہیں۔

سیاسی اقتدار کی شکلوں کے متعلق، سنٹ طامس نے ارسطو کی ایسی تقسیم کی پیروی کی ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ کن شکلوں میں سب کی بیہودگی کو کٹش ہوتی ہے اور کن شکلوں میں صرف حکمران کی بیہودگی کٹش ہوتی ہے۔ صرف اول الذکر اقسام بجا ہیں۔ شاہی اور عمومی شکلوں کے درمیان سنٹ طامس کی ترجیح ایسی ہی مذہب ہے جیسے ارسطو کی ہے مگر یہ حیثیت مجموعی سنٹ طامس شاہی کی طرف ایسا ہی صاف طور پر مائل ہے جیسا کہ یونانی عمومیت کی طرف۔

سنٹ طامس نے اپنی اس ترجیح کی بنیاد زیادہ تر اس تجزیہ کی حجت پر رکھی ہے کہ نظم معاشرت کی غایت اتحاد ہے اور اسی وجہ سے حکومت میں اصلی عنصر تنظیم ہے، نظم معاشرت کی خاص خوبی یہ ہے کہ اس کا اتحاد باقی رہے جسے امن کہتے ہیں اور اس کی بہترین ترقی "اس سے ہوتی ہے جو خود اپنی ذات میں واحد ہے" اس کی تائید ساری کائنات کی تشبیہات سے کی ہے، مثلاً انسان کے اندر قلب دوسرے اعضا پر حکمران ہوتا ہے مکھیوں کے ہر چھتے میں بادشاہ ہوتا ہے، اور خدا نے جو کچھ خلق کیا ہے اس میں وہ خود حکمران ہے، سنٹ طامس کا خیال ہے کہ خود تجربہ بھی اس کی شہادت دیتا ہے کہ شاہی حکومت بہترین حکومت رہی ہے۔ یعنی عمومی حکومت کے تحت میں شہر اور صوبے مناقشات سے چر رہے ہیں، اس کے برخلاف بادشاہیوں میں امن و خوش حالی کا دور دورہ رہا ہے۔ شاہی میں سب

سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ وہ مطلق العنانی کی صورت اختیار کرے جو حکومت کی بدترین نوع ہے مگر اس پر بھی طامس کافینین یہ ہے کہ عوامی حکومت سے مطلق العنانی اس سے بھی زیادہ پیدا ہوتی ہے جتنی شاہی حکومت سے پیدا ہوتی ہے۔ اس موضوع پر اس کی عام بحث کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نہایت درجہ اعتدال اور خوش فہمی کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ مطلق العنانوں کو قتل کرنے کے انفرادی فعل کے متعلق اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اچھوں سے زیادہ برے لوگ اس کام کی جرأت کرتے ہیں اور چونکہ برے لوگ بادشاہوں کی حکمرانی کو مطلق العنانوں کی حکمرانی سے کم گراں نہیں سمجھتے اس لیے بچ کے اشخاص کے اس حق کو تسلیم کرنا کہ وہ مطلق العنانوں کو قتل کر ڈالیں اس میں کسی مطلق العنان سے خلاص پانے کی بہ نسبت کسی بادشاہ کے نقصان اٹھانے کا اتفاق زیادہ ہے۔ مطلق العنان کے قتل کرنے کی دلیل کی لاجمی نوعیت کبھی اس سے زیادہ صاف طور پر ظاہر نہیں کی گئی ہے۔ اس کے نتائج کو اس سے زیادہ جامع طور پر رد کیا گیا ہے جیسا کہ سنٹ طامس کے اس نظریے میں ہوا ہے۔

”قواعد حکمرانان“ کے دو آخری (اور اس لیے غیر مستند) مقابلوں میں مختلف اقسام کے سیاسی اقتدار کی کچھ بحث شامل ہے جن کی ۲۰۱ بنیاد تقسیم ذیل پر ہے: (۱) مذہبی و شاہی (۲) شاہی (۳) سیاسی (۴) اقتصادی۔ تقسیم اول کی مثال میں صرف پاپائیت کو رکھا گیا ہے اور اس کی نتیجہ بعد میں ہو گئی۔ چوتھی قسم پر مطلقاً بحث ہی نہیں ہوئی ہے۔ شاہی و سیاسی انواع میں تفریق کی ادلیس بنیاد وہی ہے جو اس طور کے دہاں ہے یعنی حکومت بغیر قانون اور حکومت تابع قانون کی تفریق مگر اس تصنیف کے لکھنے والے نے اس

باب

مسلطے میں بہت کچھ تذبذب اور عدم وضوح کا اظہار کیا ہے، اور حساباً شاہی حکومت کو مطلق العنان حکومت میں غلط ملط کر دیا ہے اور سیاسی اقتدار کو اس اقتدار میں ملا دیا ہے جو اسطو کی ”عمومیت“ (Polity) کے خصوصیات رکھتا ہے۔ لیکن اس میں کوشش میں کسی قدر دلچسپی کا یہ امر ہے کہ ازمنہ وسطیٰ کے سیاسیات کے سب سے زیادہ نمایاں واقعے یعنی شہنشاہی اقتدار کو ہمیز کیا گیا اور اسے اس کی مناسب صنف میں رکھا گیا ہے۔ اس نوع کی کیفیت کو اولاً طولانی تاریخی بیان سے واضح کیا گیا ہے جس میں حضرت عیسیٰ کی شہنشاہی پانچویں عالمگیر بادشاہی کی حیثیت سے ظاہر کی گئی ہے، اشوریوں، میدیوں، ایرانیوں، یونانیوں اور رومیوں کی شہنشاہیوں کے بعد یہ شہنشاہی تھی۔ اس کے بعد یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰ اگرچہ دیسا کے آقا (مالک) تھے مگر زمین پر آپ ادنیٰ قسم کی اور خفیہ زندگی بسر کرتے تھے مگر بعد میں قسطنطنین کی نذر کے بعد علانیہ کلیسا کے ذریعے سے اپنے واجبی اقتدار کو ظاہر کیا اور اس کا نفاذ اس طرح کیا کہ شارلیمن کی ذات میں شہنشاہی اقتدار کو مغرب کی طرف منتقل کر دیا اور شہنشاہوں کے انتخاب کا اقتدار حاصل کر لیا، پس اس طرح شہنشاہی اقتدار میں ابتدا ہی سے ایک خصوصیت یہ رہی ہے کہ وہ دوسری انواع سے صاف طور پر ہمیز رہی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی اس خصوصیت کو علحدہ کر کے علی میں وہ زیادہ تر شاہی اقتدار کے مرادف رہی ہے اور اس لیے عام حیثیت سے سمجھنا چاہئے کہ وہ بھی اسی صنف کی ایک خاص شکل ہے۔ رعایا اور قانون کے ساتھ اس کا تعلق وہی ہے جو شاہی کا ہے۔

۲۰۲

باب

# ۴۔ حکومت کے فرائض

دنیوی معاملات پر اعلیٰ اقتدار رکھنے کی وجہ سے سیاسی حکمران کا عام فرض یہ ہے کہ وہ اپنی رعایا میں صحیح طرز زندگی کو قائم کرے، برقرار رکھے اور اسے ترقی دے اس واسطے تاہیں اصول کو سنٹ طامس نے کامل طور پر قبول کیا ہے۔ اس غایت کے حصول میں سب سے زیادہ اہم آلہ وہ اتحاد ہے جو امن کہلاتا ہے، متکلمین نے یونانی نظریے کی کسی میٹت کو اس سے زیادہ شرح و بسط کے ساتھ ترقی نہیں دی جس قدر اس نظریے کو ترقی دی جس نے اتحاد و استقرار کو سیاسی تنظیم کی خوبی کا اولین معیار قرار دیا۔ اس واقعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ازمنہ قدیمہ کی طرح ازمنہ وسطیٰ میں بھی عام طور پر پھیلے ہوئے شور شرار اور لاجحیت کے لیے یہ ایک فلسفیانہ رد عمل تھا۔ پس سنٹ طامس کی رائے کے مطابق حکمران اپنی قلمرو کی زندگی کی تنظیم کے لیے پابند تھا کہ یہ دیکھے کہ آبادی مناسب طریق پر قائم رکھی جاتی ہے اپنے قوانین کی حصول اطاعت کے لیے انعاموں اور سزاؤں کا انتظام کرے اور اپنی قوم کی خارجی دشمنوں سے مدافعت کرے۔ ان فرائض کی تشبیح میں "قواعد حکمرانان" بہت قریبی طور پر اسطو کی تقلید کرتا ہے مگر ہم عصر حالات سے متعدد ایسے فرائض بھی پیدا ہوئے ہیں اور کتاب مقدس سے ان کی تطبیق کی گئی ہے جن فرائض کے متعلق اس یونانی نے بحث نہیں کی ہے مثلاً یہ قرار دیا گیا ہے کہ حکمران کو اپنی قلمرو کے اندر راستوں کو محفوظ و آزا اور رکھا جائے۔ یہ ضابطہ رومی تصور ہے اور توضیح رومی مقلد رآمد سے کی گئی ہے مگر اس توضیح کے علاوہ ہمد نامہ قدیم کے اس واقعے سے اس کی نسبت رہانی منظور سی بھی پیدا کی گئی ہے کہ (Amorites) سے کو اس بنا پر ہلاک کیا گیا کہ اس نے بنی اسرائیل کو اپنی ملکیت کے اندر سے آزادانہ راستہ دینے سے انکار کر دیا تھا

۱۔ مقابلہ مجھے ماسبق صفحہ ۸۵۔ ۲۔ قواعد حکمرانان، جلد دوم صفحہ ۱۲۔

۳۔ ایضاً جلد دوم باب ۱۲۔



باب

مزید براں حکمران کو اپنے ملک کے لیے ایک خاص سکھ اور نایاب اور تول کے طریق کا انتظام کرنا چاہئے۔ آخر الذکر فرض کی تائید از منہ وسطی کے خاص طرز میں کی گئی ہے۔ خوبی کار کی دلیل پر زور طور پر پیش کی گئی ہے یعنی حکومت کی طرف سے ایک معیار کے مقرر ہو جانے سے فسادات اور مقدمہ بازیوں کم ہو جاتی ہیں مگر اس معاملے میں زیادہ زور کتاب مقدس پر دیا گیا ہے (Book of Wisdom) میں کہا گیا ہے کہ ”خدا نے ہر چیز کے متعلق تعداد و وزن اور پیمائش کا حکم دیا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کیل و وزن اشیاء کی نوعیت سے ہیں، مگر جس شے کی اصل فطرت میں ہو وہ ملک کے اندر سب سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ ملک کے قوانین کا منبع فطری حقوق میں ہے لہذا کیل و وزن کا ایک نظم ضروری ہے اور اسے ہر ملک میں قائم ہونا چاہئے۔“

لیکن طامسی نظریہ قدم کے نظریے سے نہایت ہمیز طور پر اس طرح متفاوت ہے کہ حکمران کا یہ فرض قرار دیا گیا ہے کہ غریبوں کے لیے سامان کرے۔ اگرچہ کوشش کر کے ارسطو کو بھی اس بحث میں گھینچ لیا گیا ہے مگر فی الحقیقت اس مسئلے میں ہم خالص عیسوی بنا پر ہیں۔ یونانیوں کے (اس یونانی کے) دو فلسفیانہ اصولوں کی نسبت یہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے از منہ وسطی کے لوگوں کے دلوں میں خصوصیت کے ساتھ پسندیدگی کی ہر دوڑا دی ہے۔ یہ دونوں اصول حسب ذیل ہیں: ”فطرت میں ضروریات کی کہیں کمی نہیں ہوتی“ اور ”فن فطرت کی نقل کرتا ہے“ کسی ایسے منطقی مفالے کا ذہن میں آنا دشوار ہے جس سے متکلم مناظران دونوں اصولوں میں سے ایک نہ ایک اصول کے ذریعے سے اپنے کو پکارتے جائے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ملک کو غریبوں کے لیے سامان کرنا چاہئے ”قاعدہ حکمران“

۱۴۔ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۴۔

۱۵۔ ایضاً جلد دوم صفحہ ۱۵۔

باب میں ان دونوں مقبولہ فقروں سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ ”فطرت میں ضروریات کی کہیں کمی نہیں ہوتی“ یہی فن پر بھی صادق آنا چاہئے جو فطرت کی نقل کرتا ہے مگر تمام فنون میں حکومت کا فن سب سے بلند تر فن ہے (لہذا جو لوگ اس فن کو کام میں لاتے ہیں انھیں چاہئے کہ جن لوگوں کے پاس ضروریات نہ ہوں ان کے ضروریات کو پورا کریں، مزید براں، مصنف نہایت سنجیدگی سے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ حکمران جن کا بشریت کی وجہ سے گاہ گاہ غلط روی کرنا ضروری ہے ان کے لیے خیرات دینے میں ایک طرح کا نقد ہیا ہو جاتا ہے جس سے وہ اپنے گناہ کے قرض کو ادا کر سکتے ہیں۔ یہ استدلال متکلمین کے دوسرے طوائف پامیاں کے مانند، ازمنہ جدیدہ کے طبائع کو پریشان کر دیتا ہے کہ مقدمات اور نتیجے میں کیا تعلق ہے۔ (ازمنہ جدیدہ کے طبائع کو مقدمات اور نتیجے میں فقدان تعلق سے پریشان کر دیتا ہے) مگر یہ جو کچھ ہو، خیرات کے معاملے میں سلطنت کے فرض کے متعلق سیاسی نظریے کی تاریخ میں یہ نتیجہ بجائے خود اہم ہے۔ اگرچہ حاجتمند اور مصیبت زدہ لوگوں کے متعلق قدیم عمل دور عیسوی کے عمل سے بہت زیادہ متاثر نہیں تھا پھر بھی، قدیم نظریے میں ان طبقات کے متعلق حکومتی ذمہ داری کا ایک ایسا تصور شامل تھا جو سنٹ طامس کے تصور سے، تا حد امکان بعید تھا، علم سیاست میں خیرات عامہ کے متعلق زمانہ جدید کے وسیع بازو کا مان کی پہلی بنائے جواز اسی فرقے کے بے ربط مگر انسان دوست نتیجے میں ملتی ہے جس کا خلاصہ ابھی ابھی دیا گیا ہے

## ۵۔ دینی اور دینی اختیار

ازمنہ وسطیٰ کے مسئلہ عظمیٰ یعنی دینی اور دینی اختیار کے تعلق فیما بین کے متعلق طامس (جو تنگ ترین فرقے کا پادری تھا) اس حل پر کچھ اضافہ نہیں کر سکتا تھا، مدتوں پہلے اس ادارے کے اکابر جس کا ایک

باب

رکن طامس بھی تھا، شرح و بسط کے ساتھ بیان کر چکے تھے۔ اس کا کام صرف یہ تھا کہ اس بحث کو اپنے طریق کے اصول کا جامہ پہنائے اور اپنے فلسفیانہ طریق نظم کے طاغیوں میں ان اصولوں کو ٹھیک ٹھیک طرح پر سجائے جنہیں اس کے پیشروؤں نے معین صورت میں ڈھال دیا تھا۔ اس کے تمام فلسفے کا اولین مفروضہ یہ تھا کہ بعض حقایق اور ایسے حقایق جو انسان کے لیے نہایت درجہ اہم ہیں وہ عقل سے متعین نہیں دہکتے۔ بلکہ انسانی اور اک ہی عقیدے یا راستہ خدا کی الہام کے ذریعے سے وارد ہونا چاہیے۔ اولین گناہ جسم اور اسرار (ربانی) کے تصورات اسی قبیل سے ہیں۔ اس رقبہ محفوظ سے تعلق رکھنے والے تمام معاملات کی نسبت فیصلہ و اقتدار کا مخزن کلیسا تھا جس کی آواز قطعی تھی بلکہ وہ خود خدا کی آواز تھی۔ سنٹ طامس کے اس اولین اصول نے ہر قسم کے خالص دنیوی اقتدار کے مقابلے میں کلیسا کی تنظیم کو غالبانہ تقدم عطا کر دیا تھا مگر اس کا خیال تھا کہ اس قسم کا تقدم خالص عقلی طریقوں سے بھی اخذ کیا جاسکتا ہے۔ ارسطو کے اصول کے مطابق حکمرانی یہ ہے کہ شے محکوم کو اس کے صحیح مقصد پر لایا جائے اب سوال یہ ہے کہ صحیح مقصد کیا ہے؟ قدما جیسا خیال کرتے تھے یہ مقصد نیکو کاری کے مطابق زندگی بسر کرنا نہیں ہے بلکہ یہ نیکو کارانہ زندگی کے ذریعے سے خدا کی ابدی خوشنودی کا حاصل کرنا ہے۔ اگر یہ مقصد محض دنیوی نیکو کاری کے وسیلے سے حاصل ہو سکتا تو بلند ترین سیاسی قوت یعنی بادشاہ کا فرض اس کے لیے کافی تھا مگر چونکہ یہ مقصد دنیوی زندگی کی حد سے متجاوز ہے اس لیے جس حکومت کے ذریعے سے اس مقصد تک رسائی ہو سکتی ہے وہ بلند ترین مقصدی قسم کی ہونا چاہیے۔ لہذا بادشاہ اگرچہ دنیوی معاملات میں اعلیٰ شخص ہے مگر ان معاملات کو اور بھی بلند مقصد کی طرف راجع کرنا چاہیے اور اس حد تک بادشاہ عیسیٰ کے قانون کے زیر حکم نہیں کے تابع ہے بلکہ کلیسا کی حکومت کے متعلق درحقیقت یہ مدتوں کا ایک مانوس

۲۰۶

واقعہ ہے جس پر ایک ہلکا سا رنگ اسطو کے بیان کا چڑھا دیا گیا ہے۔ "قاعدہ حکمرانان" کے غیر مستند حصے میں عام اصول کو ایک باقاعدہ دلیل میں پوپ کی فوقیت تک پہنچایا گیا ہے مگر اس دلیل میں کوئی جدت نہیں ہے، لیکن قابل لحاظ یہ امر ہے جو طامس ہی کے پورے انداز میں ہے کہ پاپائی اقتدار کو فکر و صراحت کے ساتھ انھیں معاملات تک محدود کیا گیا ہے جو گناہ سے متعلق ہیں۔ مذہبی حکمران کے عروج کے زمانے میں اس تحدید کی طرف سے یوٹائیوٹا غفلت برتنی جا رہی تھی۔

”مجموعہ دینیات“ میں بے دینوں کے لیے جن میں زندگی و مرتد بھی شامل ہیں عیسوی سلطنت کے طرز کو اختصار کے ساتھ متعین کیا گیا ہے۔ جو لوگ کبھی اس مذہب میں داخل نہ ہوئے ہوں جیسے یہود و کفار اور جو زندقیت یا ارتداد کی وجہ سے اس مذہب سے نکل گئے ہوں ان دونوں کے درمیان ایک قطعی خط فاصل قرار دیا گیا ہے۔ اول الذکر کے ساتھ عام طور پر رواداری برتنا چاہئے مگر آخر الذکر کے ساتھ ایسا نہ ہونا چاہئے مگر خاص طور پر اہم سوال یہ ہے کہ آیا بے دینوں کا دینداروں (یعنی مسیحیوں) پر سیاسی اقتدار کو عمل میں لانا بجائے یا نہیں ہے۔ طامس نے یہاں اختیار قائم کیا ہے، کلیسا اس قسم کے کسی نئے اقتدار کے قائم کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا مگر جو تسلط پہلے سے قائم ہے اس کی صورت مختلف ہے۔ فرمانروا اور رعایا کا تعلق انسانی قانون کا معاملہ ہے مگر ربانی قانون جو خدا کی رحمت سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ انسانی قانون کو جس کی بنیاد عقل طبعی پر ہے تباہ نہیں کرتا۔ لہذا عیسائیوں پر اقتدار کا ہونا محض اس بنا پر باطل نہیں ہو جاتا کہ فرمانروا بے دین ہے لیکن طامس جلدی سے یہ اضافہ بھی

۱۔ قاعدہ حکمرانان جلد سوم ۱۰

۲۔ اگرچہ ان تمام درجات میں گناہ کی وجہ سے بنیہ امام اعلیٰ نے ہاتھ نہیں ڈالا۔ قواعد حکمرانان جلد سوم۔

۳۔ قواعد حکمرانان جلد دوم۔

کہ دیتا ہے کہ اگر کلیسا اپنے عروج اقتدار کی حالت میں قانون ربانی کے بموجب یہ حکم دے کہ کسی بیدین کا اقتدار مسدود ہو جائے تو اس کا یہ حکم قطعی ہوگا جس وقت کلیسا ارتداد کی وجہ سے اسے خارج الملت قرار دے اسی وقت اس کی رعایا اس کے اقتدار سے از خود آزاد ہو جاتی ہے، اور رعایا پر حلف وفاداری کی کوئی پابندی باقی نہیں رہتی۔

## ۱۔ سنٹ طامس کے اصول کو ایجیڈیس رومانس نے جس طرح قرار دیا

—

اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس سے سنٹ طامس کے فلسفے کی عام نوعیت کافی طور پر واضح ہو چکی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ اس کی کتاب "قاعدہ حکمرانان" خود اس کے ہاتھ سے اتمام کو نہیں پہنچی تھی اس لیے اس کے نظم کی تفصیلی ترقی مختلف اعتبارات سے ناقابل اطمینان رہی، اور اسی کے ایک مستعد شاگرد ایجیڈیس رومانس نے اپنی ایک تصنیف میں اسے نہایت ہی سزاوار صورت میں پیش کیا۔ استاد اور شاگرد دونوں کی کتابوں کا مقصد شاہی خاندانوں کے ارکان کی ہدایت تھی۔ ایجیڈیس کی کتاب کے ساتھ ایک خاص دیکھی یہ وابستہ ہو جاتی ہے کہ جس فوجوان شاہزادے کی ہدایت کے لیے یہ کتاب لکھی گئی تھی وہ کوئی اور نہیں تھا بلکہ شاہ فلپ چین) ۲۰۸

۱۔ اپنے خاندانی کام کی وجہ سے وہ ایجیڈیس کو لونا بھی کہلاتا ہے، اس کی تصنیف کا تیرھویں صدی کا ایک فرانسیسی ترجمہ حال میں کو لیبس یونیورسٹی پریس (مطبع جامعہ کو لیبیا) نے مکتب حکومت شاہان "La Livres du gouvernement des rois" کے نام سے شائع کیا ہے مرقبہ ڈاکٹر اس پی مولینز مطبوعہ نیویارک میکسلیں ۱۸۹۹ء

تھا جس نے پاپائی اعزاز و امتیاز پر اس قدر سخت ضرب لگائی۔  
ایجنڈیس کے رسالے کا سیاق و سباق نہ گمانہ تقسیم پر مشتمل ہے جس میں ایک نظم اخلاقیات ہے  
ایک نظم اقتصادیات ہے اور ایک نظم سیاسیات ہے، گہنا یہ ہے کہ حکمرانان کے عادات و اخلاق  
کا تعین ان کے شخصی اخلاق ان کے خاندانی تعلقات اور ان کی حاکمانہ سہ گرمی سے  
ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک خاص غور و فکر کا متقاضی ہے۔ طرز کے  
متعلق ایجنڈیس نہایت درجے کا قاعدہ و قطعی ہے۔ اس کا ہر ایک مقالہ  
ایک پورے موضوع کی صریحی مینز تقسیم ہے، اس کا ہر ایک باب اس مقالے  
کا ایک قطعی معین شدہ بحث ہے اور جس باب میں جو اصول بیان کیا گیا  
ہے اس کی تائید ایک ایسے سلسلہ دلائل سے کی گئی ہے جو غور و فکر کے ساتھ  
پیش کیے گئے اور پہلے سے ترتیب پا چکے تھے۔ اس طریق کی پابندی جس  
غیر مبدل استقامت کے ساتھ کی گئی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مصنف جس  
نظریے پر زور دیتا چاہتا ہے وہ نہایت واضح ہو گیا ہے۔ اس نظریے کا  
مفہوم جہاں تک کہ سیاسیات کا تعلق ہے، مناسب حد تک یہ قرار دیا جاسکتا  
ہے کہ یہ نظریہ خالصتہً ارسطو اور سنٹ طامس کا نظریہ ہے، بعض ارباب علم  
نے ایجنڈیس کے متعلق کسی حد تک جدت کا بھی دعویٰ کیا ہے، مگر اس قسم  
کے دعوے کا ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جاسکتا  
ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے استاد کے بعض اصولوں کو زیادہ قابل فہم صورت  
میں لے آیا۔ اس کے رسالے کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ آباء کلیسا  
کا حوالہ شاذ و نادر دیا گیا ہے۔ درحقیقت سنٹ طامس کی نسبت بھی یہی صحیح  
ہے۔ ارسطو ”فلسفی“ ایجنڈیس کے استدلال کے دس میں سے نو حصے  
کے مقدمات مہیا کرتا ہے۔ اور بقیہ میں سند کا حوالہ دیے بغیر یہ دلیل اس  
روش پر چلتی ہے جو اقوناس پہلے سے واضح کر چکا ہے۔  
لیسکن ایجنڈیس کی تصنیف کی بعض ہیئتوں پر مختصر گفتگو کرنا

باب

مفید ہوگا۔

سنٹ طامس نے بادشاہی کو انجام کی ایک سودمند و "طبعی" شکل ہونے کے اعتبار سے جو بجا قرار دیا ہے۔ ایجنڈیس نے اسے کسی قدر بڑھا کر بیان کیا ہے۔ وہ اسٹوہی کے اصولوں کی بنا پر یہ دعویٰ کرتا ہے کہ شہروں کا مجموعہ کافی بالذات ہونے میں ایک شہر کی بہ نسبت بڑھا ہوا ہے۔ اور یہ زیادتی ماند و بود کے مادی ذرائع اور نیکو کارانہ زندگی کے ترغیبات و دونوں اعتبار سے ہے اور یہ بیرونی دشمنوں کے خلاف مدافعت کے زیادہ قوی ہونے کے فوائد کے علاوہ ہے، یہ وہ خیال ہے جس پر سنٹ طامس نے خاص زور دیا ہے۔

اس کے زمانہ سلطنت کی حکومت کی بحث کے خاکے میں ایجنڈیس نے شاہی حکومت کے عناصر کی تقسیم میں عجیب و غریب تجربہ اختیار کیا ہے۔ سلطنت پر منصفانہ قوانین کے ذریعے سے حکمرانی ہونا چاہئے، ان قوانین کا وضع کرنا حکمران کا کام ہے، سینات کا کام ان کا تجویز کرنا ہے، محکمہ عدالت کا کام ان قوانین کو مادی واقعات پر عائد کرنا ہے، اور قوم کا کام ان کو پورا کرنا ہے۔ سینات کا فرض یہ ہے کہ وہ یہ فکر کرے کہ کونسا امر مفید ہے اور اسے احترام کرے، محکمہ عدالت کا فرض منصفانہ امور کی فکر کرنا اور غیر منصفانہ سے بچنا ہے، قوم کا کام قابل تعریف امور کی فکر کرنا اور قابل ملامت امور سے بچنا ہے۔ اس طرح پر جو شاہی حکومت مرتب ہو وہ ایجنڈیس کے خیال میں سیاسی تنظیم کی بہترین صورت ہے۔ اس نتیجے کے متعلق اس کے دلائل وہی ہیں جو سنٹ طامس کے ہیں مگر اس نے خلف الکبر کی موروثی جانشینی کو انتقال اقتدار کے انقباط کے لیے بہترین قاعدہ قرار دے کر

۲۸۰

۱۔ خالص سیاسی سلمات بالتخصیص مقابلہ سوم میں ہیں۔ جوابات ۱۸۶ء کی اشاعت کی جانب ہیں۔ مطبوعہ اشاعتوں کی فہرست کے متعلق ملاحظہ ہو مولیئر صفحہ ۲۵۷۔  
۲۔ جلد سوم پارہ ۲، باب ۵۔ ۳۔ کتاب سوم حصہ دوم باب ۱۔

باب

ایک معتدل بحث کا اضافہ کر دیا ہے۔

محکمہ عدالت کی بحث میں ایجنڈے میں نے قانون و حقوق کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں جن میں متعدد مواقع پر رعایت و ضوح کے ساتھ ایسے خیالات پائے جاتے ہیں جنہیں سنٹ طامس نے بیان تو کیا ہے مگر اس قدر صاف طور پر متعین نہیں کیا ہے۔ قوانین اور حقوق کی نسبت یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ دونوں قطعی ایک ہی تقسیم کے تحت میں ہیں کیونکہ "قوانین محض حق کے چند قاعدے ہیں جن کے ذریعے سے ہم یہ متعین کرتے ہیں کہ ہمارے افعال میں کون سے افعال جائز ہیں اور کون سے بے جا ہیں" اسٹو اور دیگر مصنفین نے حق کے جو مختلف اقسام تمیز کیے ہیں مثلاً تحریری و غیر تحریری عمومی و خصوصی طبعی و ایجابی حقوق ا جانب اور حقوق ملکی ان سب کو بیان کر کے وہ یہ کہتا ہے کہ عملاً یہ سب دو قسموں کے اندر آ جاتے ہیں یعنی "قانون طبعی" اور "قانون ایجابی" "قانون انسانی" مراد ہے "حقوق انسانی ایجابی" کے مگر ایجنڈے ۲۱۱ بھی سنٹ طامس ہی کے مانند لیکن اس سے زیادہ وضوح کے ساتھ قانون کے تصور میں شخصی مرضی اور حکم کے عنصر کو خاص اہمیت دیتا ہے۔ قانون اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا اعلان اس شخص کی طرف سے نہ کیا جائے جس کا فرض عام بہبود کی ہدایت کرتا ہے کیونکہ اگر کوئی قانون ربانی و طبعی قانون ہے تو وہ خدا کی طرف سے وضع ہوا ہے۔ بعد ازاں وہ لکھتا ہے کہ :-

قوم کا کوئی شخص بھی دوسرے کو درستی عمل کی ترغیب و تحریص کر سکتا ہے مگر اس قسم کی اصلاح و ترغیب قوانین نہیں کہلاتی کیونکہ ان میں جبری عنصر نہیں ہوتا۔ صرف اصطلاح قانون کو وسیع کرنے سے یہ ہو سکتا ہے کہ

۱۔ کتاب سوم حصہ دوم باب ۵۔

۲۔ کتاب سوم باب ۲۴۔

۳۔ ایضاً حصہ دوم باب ۲۶۔



ابٹ

ہر طرح کی ہدایت اصلاح کو قانون کہہ سکیں۔<sup>۱۵</sup>

”قانون“ اور ”حق“ کے موضوع پر ایجنڈیس کی بحث سے اس تحریک کی تکمیل کا اظہار ہوتا ہے جو سب سے اول سسرہ کے خیال میں اس وقت ظاہر ہوئی جب اس نے قانون فطرت کے متعلق اپنے اصول کو پیش کیا۔ یہ تحریک اس خیال کی جانب تھی کہ تمام حقوق کا منبع قانون میں ہے۔ دومی مقننوں کے نزدیک فطرت اور تعقل قانون سے بھی زیادہ حق کے متابع تھے مگر از منہ و سطلی کے اذہان میں اپنے آخری تجربے میں یہی خدا کی ذات کے مرادف قرار پائے تھے، اور طبعی حقوق اسی خدا کی مرضی سے نکلے تھے اور اسی کے جبری اختیار سے اس کی ضمانت ہوتی تھی۔ فطری قانون کامل ترین مفہوم میں قانون تھا، اس میں وہی حکمی و جبری عناصر موجود تھے جو انسان کے تشریعی قوانین میں تھے۔ اس تصور کی نسبت یہ مقدر تھا کہ اصول قانون اور سیاسیات میں وہ بہت اثر پیدا کرے گا۔ اصلاح کے بعد جب اقتدار (سند) کی عام وقعت زائل ہوئی اس وقت فلسفیوں کو پھر یہ موقع ملا کہ وہ فطری قانون کو خدا کے ہاتھ سے نکال لیں اور اسے غیر شخصی انسانی تعقل کی جانب منتقل کر دیں اور اس کے بعد اس کی نسبت اس ارادے، وصف سے بالکلہ انکار کر دیں جس سے اسے قانون کی نوعیت حاصل ہوئی تھی۔

۲۱۲

## ۴۔ خلاصہ

تاریخ پر نظر باز گشت ڈالنے سے طامس کا سیاسی نظریہ ایک دور

۱۵۔ کتاب سوم حصہ دوم باب ۲۷۔

۱۶۔ حب بالا صفحہ ۱۲۳۔

کے اختتام کی علامت معلوم ہوتا ہے۔ یہ خیال و احساس کی اس عادت کا باثبات  
 خاموشانہ و بے جوش اظہار ہے جس نے صدیوں کے شدید تصادم سے  
 گزر کر اپنی خصوصیت پیدا کی تھی۔ تیرہویں صدی میں ہنگامہ آرائی اس  
 سے کم فنی جتنی اس سے سابق کی صدیوں میں تھی۔ اس میں یہ صریحی  
 فلسفیانہ وصف ظاہر ہوتا ہے کہ کسی دنیوی شے کو اصل کرنے کے بجائے  
 (جو حاصل ہو اسے) مربوط کرنے کی فکر کرنا چاہئے۔ معاشرتی زندگی میں کلیہ  
 کی سرکردگی کو زیر بحث لانے کے بجائے اسے تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کی  
 تشریح کی گئی ہے۔ شاہی حکومت کو اس طرح اس وقت بجائے تسلیم کیا گیا ہے  
 جو اس کے عام رواج سے ذہن میں آتا ہے۔ ممالک کے نمونے کی شکل کے طور پر  
 شاہی نے شہر کی جگہ لے لی تھی تاہم اس نقطے پر قدیم خیال کا اثر اب بھی  
 باقی رہا اور اس کی تائید نہ صرف حاوی شکل اور شکل کے نظریات سے ہوتی  
 تھی بلکہ ان واقعات سے بھی ہوتی تھی جو شہنشاہی اقتدار کے زوال سے  
 ویس، جینیوا، پسا، اور اٹالوسی جزیرہ نما کے دوسرے تجارتی مرکزوں کی  
 حیثیت اور حوصلہ مند یوں سے نمایاں ہو رہے تھے۔ قانون حق اور  
 انصاف اسی سانچے میں ڈھل گئے اور اسی بنیاد پر قائم ہو گئے تھے جو گزشتہ  
 صدیوں کی مذہبی اور کلیسائی ترقی نے رومی اصول فقہ سے پیدا کئے تھے۔  
 سیاسی نظریے کے تمام اساسی تصورات پر اقتصادی قطعیت کی نوعیت  
 کا نقش جما دیا گیا ہے جو اس یقین سے ہوتا ہے کہ اختلاف آرا گزر چکا ہے  
 اور جذبات خالص عقل کے دائمی اثر میں آ گئے ہیں۔

۲۱۳

لیکن سنٹ طامس کے بعد بیس برس گزر جانے پر بائیس ستم (۱۲۹۹ء) میں  
 تخت پاپائی پر بشکن ہوا اور فوراً ہی فلپ (حسین) سے تصادم برپا ہو گیا  
 اور چودھویں صدی کا آغاز کلیسائی و دنیاوی اختیارات کے اس مدت العز  
 کے اختلاف سے ہوا جس میں اس اختلاف نے تمام خیال و توجہ کو جذب  
 کر لیا تھا۔ فلسفیانہ سکون مناقضاتی جوش کے سیلاب میں فوراً ہی غائب  
 ہو گیا۔ بائیس اور فلپ کے مناقضے کے بعد ہی جان بکسٹ و دوم اور

باب

دوبی (شاہ بویریا) کا اختلاف برپا ہوا، اور اس کے بعد کیسلیں "افتراق اعظم" سے  
 انشقاق پڑ گیا پس ان اصولوں کے تحت میں جن کی نسبت طامس کے  
 فلسفے نے ختم ہونے کا اعلان کر دیا تھا، عالم عیسوی کی اس قرار گرفتہ اور پرسکون  
 ترقی کے بجائے چودھویں صدی نے اصولاً و عملاً دونوں اعتبار سے شدید و صریح  
 اضطراب کی حالت پیش کی۔ اس دور کے تصادمات میں سیاسی تھین کا میلان  
 اس جانب تھا کہ سابق صدی میں جو امور نہایت ہی اساسی تھے انھیں رد  
 کر دے یا ان میں از سر تباہ تغیر کر دے۔ پاپائی حکمرانوں کے مخالفین نے ایک  
 بالکل ہی نئے جذبے کا اظہار کیا۔ ارسطو اور سنٹ آگسٹین کی کتابیں پھر پڑھی  
 جانے لگیں اور پھر ان کی تعبیر ہونے لگی۔ کلیسائی سرگروہی کے خلاف خود  
 کتاب مقدس کو ہوشیار کی تعبیر ہونے لگی۔ کلیسائی سرگروہی کے ساتھ پیش کیا جانے لگا۔  
 غرض طامس کے انتقال کے پچاس برس کے اندر اندر سیاسی فلسفہ اصلاح  
 اور "انقلاب" کی پیش آمدنی امور سے بھر گیا۔

باب  
۲۱۳

# منتخب حواجیات

طامس اقوناس کے جملہ تالیفات پر (۱۸۴۱-۸۰) مجموعہ دو جلدیات "Summa Theologica) جلد ہائے یکم تا ششم قانون و انصاف کے بارے میں بالخصوص جلد دوم و سوم "قاعدہ حکمرانان" (De Regimine Principum) جلد بہت آٹھم۔

ایچڈیس روٹنس "قاعدہ حکمرانان" (De Regimine Principum) رد ما ۱۸۴۲ء۔

باین "طامس اقوناس کو نظریہ ملکیت" (Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino)

بیوری "سینٹ طامس کے سیاسی نظریات اور جدید قانون عامہ" (Le Theorie Politiche di San Thommaso e il moderne diritto pubblico)

فیوگیوری "قطبہ دربارہ اصول سیاسیات سینٹ طامس اقوناس" (Essai sur les doctrines politiques de Saint Thomas d'Aquin) صفحہ ۱۵-۲۱۶۔

فرنگ "ازمنہ وسطیٰ کے مصلحین اور تقریب نگار" (Reformateurs et Publicistes moyen age) صفحات ۳۹-۱۰۲۔  
ترانے جلد اول صفحات ۳۶۰-۴۱۳۔

جوردان "فلسفہ سینٹ طامس اقوناس" (La Philosophie de st. Thomas d'Aquin) جلد اول صفحات ۱۴۱-۱۴۹، ۳۶۳-۳۶۴۔  
جلد دوم ۹-۲۹، ۴۵۰-۴۵۱ و ما بعد۔

سولینز "کتب حکمت شاہانہ" (Li livres du gouvernement des rois)  
پولی "ازمنہ وسطیٰ کے خیالات" (Medieval Thought) صفحہ ۲۳۹-۲۴۶۔

# باب ہم

## پاپائی سرگروہی کے زوال کے زمانے کے نظریات

### اموافق پاپائیت نظریہ

پوپ بائیس اور شاہ فلپ کا باہمی مناقشہ سیاسی خیال کی تاریخ میں دو وجہوں سے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اول یہ کہ اس تعلق نے ہنشاہی کی مخصوص تاریخ و روایات پر بیسی پچیس سیدگیوں سے ملحدہ صاف طور پر یہ سوال پیش کر دیا کہ روحانی اور دنیاوی اختیار کے درمیان تعلق کیا ہے۔ فرانسیسی بادشاہ ہمہ گیر تسلط کے دعاوی نہیں رکھتا تھا اور اس حد تک پوپ کے خلاف اس کا معاملہ مستحکم تھا۔ دوسرے یہ کہ محصول کے معاملے میں جس کی وجہ سے خاص کر یہ مناقشہ برپا ہوا، اٹلا کی حقوق کا تمام مسئلہ داخل تھا اور اس طرح یہ بحث اس حد پر پہنچ گئی جہاں اغراض متعلقہ کی خالص دنیوی نوعیت سے انکار نہیں ہو سکتا تھا۔ اختلاف کی انھیں دونوں خصوصیات ہیئتوں کی وجہ سے کسی حد تک یہ صورت پیش آئی کہ بائیس کی جانب میں

جو دلائل پیش کئے گئے ان میں وہ انتہائی دعاوی شامل ہیں جو کلیسائی حدود اختیار کے بارے میں کبھی کئے گئے ہوں۔ اس زمانے تک کلیسا کے تمام اختیار کی بابت پاپائیت کا استحقاق عملاً ہر طرح کے اختلاف کی حد سے نکل گیا تھا۔ جہاں تک اقتدار کا تعلق تھا، پوپ ہی کلیسا تھا، اور اب پوپ کے نہایت پر جوش حامی صاف یہ دعویٰ کرتے تھے کہ پوپ کے اختیار کے اندر روحانی امور کی طرح دنیاوی امور بھی داخل ہیں اور اس کا اختیار روئے زمین کے تمام حکمرانوں پر وسیع ہے۔

یہ کہ بائیںچیس نے خود سرکاری طور پر اس حیثیت کو لازم کر لیا ہو، یہ امر صاف نہیں ہے۔ وہ غضب ناک طبیعت اور ایسے ہی پر غیظ الفاظ کا شخص تھا، اور ممکن ہے کہ اس نے سچ کے طور پر یا علانیہ طور پر ایسے الفاظ استعمال کئے ہوں جنہیں وہ سوچ سمجھ کر ضبط تحریر میں نہ لاتا۔ اس نے پر جوش طریقے پر اسے غلط قرار دیا کہ اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ فلپ فرانسیسی بادشاہ کے اعتبار سے اس کا ماتحت اور اس کی سیادت کے تسلیم کرنے کا پابند تھا۔ اور اس نے اسی صراحت کے ساتھ یہ بھی واضح کر دیا کہ گناہ کی بنا پر بادشاہ اس کا ماتحت تھا، اور ایک نہایت ہی محکمہ خط میں جو پوپ کی جانب منسوب ہے، بلا کسی قید کے یہ کہا گیا ہے کہ ”ہم چاہتے ہیں کہ آپ یہ سمجھ لیں کہ آپ روحانی اور دنیوی معاملات میں ہمارے تابع ہیں۔“ ان آخر الذکر الفاظ کی اصلیت کے متعلق کسی قدر کلام ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ (ratione Peccati) کی شرط پاپائی حلقوں میں نظری اہمیت سے زیادہ نہیں سمجھی جاتی تھی اور کوئی عملی تحدید ایسی نہیں ہے کہ

لے۔ فلپ نے عقارت آمیز جواب میں اسے اس طرح رد کیا کہ ”جناب کے سے نہایت ہی ممتاز سادہ لوح کو یہ یقین کر لینا چاہئے کہ دنیوی معاملات میں ہم کسی کے تابع نہیں ہیں۔“ اس مشہور معاملے میں خاص خاص تحریکات کیسر کی کتاب جلد دوم صفحہ ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲ میں ہیں۔

باب

۲۱۷

کلیسا جس معاملے کو بھی اپنے مفاد کا خیال کرے اس میں کلیسائی مداخلت سے باز رہے۔ (۱۳۰۲ء کے) مشہور فرمان پاپائی (Unam Sanctum) میں جو پاپائی حیثیت کا سرکاری مجموعہ تھا، دو تلواریوں کے مانوس عام اصول جرمینیا کی ماموریت اور دوسرے پاپاں اقوال نقل کئے گئے تھے اور اس کا اختتام اس باضابطہ اعلان پر ہوا تھا کہ ”نجات کی غرض سے ہر ایک انسان کے لیے رومی امام کی فرمانبرداری لازمی ہے۔“

لیکن اگرچہ خود بائیس پاپائی نظریے کو اس نقطے سے آگے بڑھانے میں محتاط تھا جس نقطے تک اننوسنٹ سوم نے اسے پہنچا دیا تھا۔ مگر اس زمانے کے دوسرے کم ممتاز مباشین بہت ہی کھلے طور پر اس نقطے سے گزر گئے تھے۔ ایجیڈیس رومیش کے ایک غیر مطبوعہ رسالے میں یہ اصول قائم رکھا گیا ہے کہ (اس اصول پر زور دیا گیا ہے کہ) دنیوی ماں و اسباب کی آخری ملکیت کلیسا کو حاصل ہے اور پوپ کے ٹعین کے تابع ہے۔ (معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایجیڈیس نے اس وقت میں اپنے شاہی شاگرد کو چھوڑ دیا تھا) اس خیال کی تائید کے دلائل بہت قوی ہیں۔ دنیاوی اشیاء کی غایت جسم کی اعانت ہے۔ جسم روح کے تابع ہے اور پھر روح پوپ کی رہبری کے زیر اثر ہے لہذا اس رسالے کے دعوے کے بموجب کسی قوم پر حکومت کرنے کا حق حقیقتہً اسی پر مشتمل ہے کہ کلیسا کے قوانین کے ساتھ اہل قوم کے مناسب تعلقات قائم کئے جائیں۔ کوئی شخص جو قانون مملکت کے بموجب کسی ملک کا مالک ہو اس کا قبضہ اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک کہ کلیسا کے اقتدار سے ایسا نہ ہو۔ جو بچہ جائداد کا وارث ہوتا ہے وہ اپنے باپ کی وجہ سے اتنا نہیں ہوتا جتنا کلیسا کی وجہ سے ہوتا ہے۔ باپ نے

لے۔ مزید براں میں اعلان کرتا ہوں، بیان کرتا ہوں، تعین کرتا ہوں اور اعلام کرتا ہوں کہ نجات کے لیے ہر انسان پر رومانی امام کی کامل اطاعت لازم ہے۔

لے۔ خلاصہ درتازے، جلد اول، صفحہ ۱۱۱۔

اس کے گوشت و پوست کی پرورش کی ہے مگر کلیسا نے اس کی روح کو حیات ثانی عطا کی ہے اور روح گوشت و پوست سے بڑھ کر ہے۔ آخر میں یہ کہا گیا ہے کہ کفار اور وہ تمام لوگ جو باصرار کلیسا کے ذمے سے باہر رہتے ہیں ان کو ملک کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔

۲۱۸

اس صورت حال کے متعلق معقول حد تک سمجھا گیا تھا کہ اس سے انہیں کا معاملہ برقرار رہتا ہے۔ بائیفیس کے انتقال کے بعد اس کے جانشین کلینٹ پنجم اور جان بست و دوم نے فرانسیسی بادشاہی سے صلح کر لی اور اسی کے زبائر وزیر تحفظ ادینان میں قیام پذیر ہو گئے اور شہنشاہ ہینری ہفتم اور شہنشاہ لیونس (صاحب بویریا) کی شدید مخالفت میں رہتا ہو گئے اور اکثر و بیشتر پوپ کے موافق دلائل قطعی انہیں روشوں پر چلتے رہے جنہیں ہم گریگری ہفتم اور انونسنٹ سوم کے سلسلے میں دیکھ چکے ہیں مگر پوپ کے ممتاز حمایتیوں نے بعض خصوصیات میں پاپائیت کی وقعت و شان کو اس سے زیادہ انتہائی حد تک پہنچایا جتنی وہ کبھی پہلے پہنچی ہو، اس خصوص میں کہ اگر آگسٹین ٹریامس سب سے زیادہ مستحق امتیاز مظلوم ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف

(Summa de Potestate Ecclesiastica) میں اس نے پوپ کے ساتھ اس کے نائب خدا ہونے کی حیثیت سے متعدد درجائی اوصاف منسوب کر دیے ہیں۔ "اس کے دو اختیار اس سے زیادہ ہیں کہ کسی فرشتے کے ہوں" عام اشخاص کسی بادشاہ یا شہنشاہ سے زیادہ اس کی اطاعت کے پابند ہیں۔ کفار تک اس کے ماتحت ہیں۔ عزل و نصب اور نگرانی کے اس کا مل اختیار کے علاوہ جو اسے شہنشاہ پر حاصل ہے، ہمہ پر ایک بادشاہ کو محض و نصب

۱۔ اس تصنیف کا ایک مکمل تحریر فریڈبرگ کی کتاب دو گریگوری اول سے گریگوری ہفتم تک

پاپاؤں کے سیاسیات "Die mittelalter-lichen Lehren über das Verhältniss

von Staat und Kirche میں دیا گیا ہے۔ نیز مقالہ کیچے پول: "معارف وسطی کے خیالات

کے تشریحات صفحہ ۲۵۳۔ نیز گیسٹر: جلد سوم صفحہ ۳۳



کر سکتا ہے، اگرچہ بادشاہوں کے معاملے میں آگسٹس نے اتنی شرط لگا دی ہے کہ  
 تعجب اس کی معقول وجہ ہو" یعنی قدیم - (ratione Peccati)  
 کے بجا سنے جو بہم و قابل تاویل شرط تھی "وجہ معقول" کی شرط لگائی گئی  
 جو اس سے بدرجہا کم قابل تعین شرط ہے۔ اور نہایت فکر کے ساتھ یہ واضح  
 کر دیا گیا ہے کہ قوم یا بادشاہ میں کسی قسم کا نقص کسی بادشاہ کے معزول یا  
 نصب کرنے کی پاپائی کا ردوائی کے لیے کافی بنا ہے۔ آگسٹس اس کا بھی  
 روادار نہیں ہے کہ تمام دنیا کا آقا اپنے اقتدار کو عمل میں لانے سے باز  
 رہے۔ "پوپ دنیاوی معاملات میں کسی کو اپنے اختیار سے مستثنیٰ نہیں کر سکتا"  
 کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ اس امر سے انکار کرے کہ وہ خدا کا  
 نائب ہے۔ آخر میں عشر کے معاملے میں پوپ کے اختیار مطلق کی حمایت اس  
 دور رس دلیل سے کی گئی ہے کہ "شخصی ملک ضرورت کی حالت میں قانون  
 طبعی کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی، خیرات کی غرض سے ربانی قانون کی رو  
 سے شخصی ملک نہیں رہتی، اور ملک کے مفاد کے لیے ملکی قانون کی رو سے شخصی ملک نہیں  
 رہتی، اور ملک کے مفاد کے لیے ملکی قانون کی رو سے شخصی ملک نہیں رہتی، مگر پوپ خدا کے نائب  
 ہونے کی حیثیت سے تمام قوانین کی تعمیر کرنے والا اور ان پر حکم دینے والا ہے، اس لیے  
 وہ اپنی رائے دونوں بناؤں میں سے کسی بنا پر بھی نچ کے باشندوں (عام  
 باشندوں) کی ملک لے سکتا ہے بلکہ بادشاہوں اور دوسرے فرمانرواؤں  
 کی ملک بھی لے سکتا ہے۔ پاپائی اختیار کے اس شاندار تصور کو ان واقعی  
 حالات میں بہت کم تاہید حاصل ہوئی جو اس زمانے میں پھیلے ہوئے تھے  
 جب کہ یہ تصور قائم کیا گیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ نظری طور پر پاپائی دعاوی  
 کے مخالف کے بعد ہی پاپائی امتیاز میں زوال آنے لگا۔ اوینان کی مجلس  
 کی حکمت عملی کے متعلق گو نہ عام طور پر یہ مسلم تھا کہ اس کی رہبری پیرس سے  
 ہوتی ہے اور اسی وجہ سے وہ جرمانی حکمران جو اکثر شہنشاہ کے خلاف  
 پاپاؤں کے پشت پناہ بنے ہوئے تھے اب لیوس بویریائی کے ساتھ  
 ہو گئے۔ اطالیہ میں پاپائی اقتدار کی وقعت خواہ یہ اقتدار روحانی ہو

ب۔ یاد دینی ہو، برابر گھسنے لگی۔ اور صحر خارجی حالات یہ صورت اختیار کر رہے تھے، اور تخیل و مباحثے کے میدان میں بھی اس علم ادب کی کثرت اور انداز سے جن میں پاپائی دعاوی پر حملے کئے جاتے اور ان کا رد کیا جاتا تھا اسی کے مثل تحریک کا انکشاف ہوتا تھا۔

## ۲۔ مخالف پاپائی نظریے میں نئے عناصر

پاپائیت کے چودھویں صدی کے مخالفین نے ہر اعتبار سے اس سے زیادہ پر اعتماد اور جارحانہ انداز کا اظہار کیا جو شاہی خود مختاری کے ابتدائی حامیوں نے ظاہر کیا تھا۔ آخر الذکر کی نسبت زیادہ سے زیادہ بھی کہا جائے تو یہ کہ وہ اپنے دلائل میں کمزور اور نہذب تھے، اور صریحی طور پر یہ سمجھتے تھے کہ ان کی حالت مدافعت کی ہے اور زمانے کا انداز ان کے خلاف ہے مگر چودھویں صدی کے لوگ ایسے نہ تھے۔ ان کے تصانیف سے ان نئی قوتوں کے چشمے ابل رہے تھے جو اس زمانے کے خیالات میں موجزن تھے۔ یہ قوتیں تمام تردینیوی اقتدار کی حمایت میں تھیں۔ ہمیت ظاہری اور تقریر و تحریر میں چودھویں صدی کے فلسفیانہ علم ادب میں وہ اوصاف بدستور قائم اور زیادہ بڑھے ہوئے تھے جو سابق متکلمین نے اس علم ادب پر منقوش کر دیے تھے۔ اسنادی مسلمات پیش کئے جاتے تھے اور مخالف مسلمات سے ان کی تردید کی جاتی تھی۔ پاک و ناپاک (مقبور و غیر مقبور) تمام علم ادب ان قصوں سے بھر دیا گیا تھا جو کسی معاملے کو تقویت دینے کے لیے تلاش کئے جاسکتے تھے۔ قیاسیات میں باقاعدہ مفاہیات کے ہونے کے متعلق قیاسی نتائج نکلنے میں بال کی کمال نکالی گئی ہے۔ وہ باریک فرق جہاں تک اس زمانے کے لوگوں کے ذہن نہ پہنچیں گے اعلیٰ اسناد کے ہر ایک

باب

۲۳۱

تفصاؤ کے تعین کے لیے شان کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں۔ اور بقول جان ولے  
غیر متحقق الفاظ کی نزاکت آفرینیاں مونثگانی کرنے والوں کے اسناد و کیم  
(او کیم) کے باشکوہ لفظی نتائج طبع میں انتہائی حد کو پہنچ گئی ہیں۔ مگر اس  
علم ادب کا یہ ٹھکانہ دینے والا طریقہ اور اس کی اس صورت سے لکھنے  
والوں کے خیال میں نئے عناصر کا موجود ہونا پوشیدہ نہیں رہ سکا۔ اہل  
کے آیات اور آباء کلیسا کے مقولات سے قدیم طریق کے استدلال پر  
اگرچہ بہت وسعت کے ساتھ بحث ہوئی تھی مگر یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ  
اس کے ساتھ ہی اور اکثر اس سے بھی زیادہ زور کے ساتھ ارسطو کے  
مسلمات کی طرف رجوع کیا جاتا تھا اور قانون کلیسائی اور قانون ملکی سے  
کثیر ماخوذات لئے جاتے تھے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں سنڈ ٹامس نے اس یونانی کے فلسفے  
سے خود اپنے نظم کے مقاصد میں نہایت ہوشیاری سے کام لیا ہے مگر  
سنڈ ٹامس کے سیاسی سلیے کے مخالفوں کے لیے یہ راہ بالکل گھلی ہوئی  
تھی کہ وہ بھی ارسطو کے اصولوں سے نفع اٹھائیں۔ درحقیقت اب کسی  
قسم کا تخیل بھی اس وقت تک کل نہیں ہوتا تھا جب تک ان اصولوں  
میں سے کسی اصول پر اس کی بنیاد نہ ہو اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ باباؤں  
کے مخالف آزادانہ طور پر اس فلسفے سے اقتباسات کرتے ہیں اور یہ آسانی  
سے ذہن میں آجاتا ہے کہ اس فلسفے کے خیالات کی باطن تربین روح  
اگرچہ ازمنہ وسطیٰ کی کلیسائی روح سے مغائر تھی مگر اس نے ان لوگوں کو  
بہت تقویت دی جو ان امور سے برسرِ جنگ تھے جو خصوصیت کے ساتھ  
ازمنہ وسطیٰ کے تھے اگرچہ یہ مدد غیر ارادی طور پر ملی۔  
دوسری طرف چودھویں صدی کے مباحث اختلافی میں جو قانونی

۱۔ اوکیم کے متعلق ایک دلچسپ فیصلے اور اس کو سمجھنے کے متعلق ایک صاف لاسکانیت کی  
نسبت ملاحظہ ہو۔ نوائے جلد اول صفحہ ۴۶۶۔

باب

۲۲۲

اور مقننی اثر اس قدر زور کے ساتھ عمل کر رہا تھا، اس نے دینی قوت کے معاملے میں نظریے کے ذریعے سے اتنی مدد نہیں دی جتنی مدد واقعے کے ذریعے سے دی۔ پاپائیت کے خلاف حکمرانوں کی جانب سے تمام مدون دلائل میں مذہب سب سے اہم اور ملکی قانون کے وسیع مباحث شامل ہوئے تھے۔ اس وقت تک مذہبی قانون اصول و قواعد کا ایک بہت بڑا مجموعہ بن گیا تھا جو پوپ کے حکام اور ان حکام کی تعلیمات سے ماخوذ تھے۔ قانون ملی مقننین کے خلاصہ قوانین اور ان شرحوں پر مبنی تھا جو بارہویں صدی میں قانون مطالبے کی تجدید ہونے کے بعد سے جمع ہو گئی تھیں۔ مذہبی قانون کے ایک ایسے نظم میں ترقی کر جانے کی وجہ سے جس کا اطلاق مذہبی عدالتوں میں ہمہ گیر طور پر ہوتا تھا، دینی حکمرانوں کا وہ نفع جو انھیں رومانی قانون کی وجہ سے حاصل تھا، باطل ہو گیا تھا۔ حدود اختیار کی بحث اختلافی کی تغیر پذیر صورتوں میں ملکی قانون کے ماہرین کو اپنی ہی ایسی تربیت یافتہ جماعت مقننین مذہبی سے سابقہ پڑتا تھا۔ ان میں سے ہر ایک یہ کوشش کرتا تھا کہ خود اپنے نظم کے اقتدار اعلیٰ کی فوقیت کو ثابت کرے۔ خالص نظریے کے اعتبار سے یہ بحث غیر مفصل رہی لیکن مباحث کی شدت اور اہل قانون کی سرگرمیوں کا عملی نتیجہ اس وقت ظاہر ہوا جب فلپ (خوشرود) اور دوسرے حکمرانوں نے اپنے دینی تابعین اور کلیسا دونوں کو نقصان پہنچا کر شاہی

۱۷۔ مقابلہ کیجئے رسالہ موسومہ مسئلہ اقتدار میں (Questio de Utraque Potestate

Monarchio) گوٹہ اسٹ میں "مقدس رومانی شہنشاہی کی بادشاہی

Saneti Romania Imperii. 11. 106) مصنف نے اپنا مقصد یہ ثابت کرنا ظاہر

کیا ہے کہ چار وجوہ سے پوپ کو دینی معاملات میں اقتدار

حاصل نہیں ہے۔ "وجوہ طبعی" (ارسطو)۔ "وجوہ مذہبی" (نیکل اور آباء کلیسا کے ممنون)

"قانون مذہبی" اور قانون ملکی۔

۱۸۔ مقابلہ کیجئے مابقی صفحہ ۱۸۰۔

باب

۲۲۳

عدالتوں کے حدود اختیار کو باقاعدہ بڑھانا شروع کر دیا۔ اس حکمت عملی میں اہل قانون ہمیشہ اس امر پر تیار رہتے تھے کہ مقصد زیر بحث کی وسعت کے لیے ملکی و مذہبی دونوں قانون سے حسب خواہ بنائیں پیدا کر لیں اور نظریے کی یہ تائید دینوی حکمران کی مادی قوت کے ساتھ مل کر ہمیشہ اس قابل ہو جاتی تھی کہ آخر میں دینوی حکمران کے حق کے دعوے کو غالب کر دے شاہی قوت کے موثر اور کامیاب نفوس کی بدولت اس کے قانونی مشیروں کا اثر زیادہ نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اس طرح اہل قانون اور ان کے طریقہ کے نخل نے ان قومی حکومتوں کے اتحاد و استحکام میں ایک ممتاز جگہ حاصل کر لی جن کا شیوع ہو چلا تھا۔

ارسطھا لیبسی اور مقننی اصول کے علاوہ جس نے چودھویں صدی کے نظریے میں ایک نیا انداز پیدا کر دیا تھا، فرانسیسی بادشاہی نے جو مخصوص نمود حاصل کر لی اس نے نخل کی روشنی میں نمایاں ترسیم کر دی تھی۔ فلپ (فرشور) کی قوت کے مقابلے میں نسبتاً شہنشاہی قوت کی بے حقیقی پوشیدہ نہیں رکھی جاسکتی تھی اور اس لیے شہنشاہ کا ہمہ گیر تسلط جو اس وقت تک ازمنہ و سطلی کے نظریے کا ایک اصول موضوعہ بنا ہوا تھا، وہ بھی پوپ کے دینوی دعاوی کے ساتھ ساتھ کمزور ہوتا گیا۔ درحقیقت اب اس اصول کے سب سے قوی مؤید پاپائی دعاوی کے حامیوں میں پائے جاتے تھے۔ خود بائیفیس مشتم نے اپنے یادگار الفاظ میں فرانسیسی بادشاہ اور اس کی قوم کو پست کر کے شہنشاہ کے اقتدار کے تحت میں لانا چاہا۔ اس کے الفاظ یہ تھے کہ قوم کال کو اپنے غرور و نخوت میں یہ نہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے سے کسی بالاتر کو تسلیم نہیں کرتے۔ وہ جھوٹ کہتے ہیں، کیونکہ استحقاقاً وہ روم کے بادشاہ اور شہنشاہ کے تابع ہیں اور انھیں تابع ہونا چاہئے۔ اس تجویز کی نیت

لے۔ فرانسیسی نخوت کو بڑھنے اور یہ کہنے نہ دیکھے کہ وہ اپنے سے کسی فائق کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ لوگ جھوٹ کہتے ہیں کیونکہ برنکے حق انھیں روم کے بادشاہ اور شہنشاہ کے تابع ہونا چاہئے۔

صاف عیاں ہے۔ اس زمانے میں شہنشاہ پر پوپ کا اختیار رسوائی ہمیشہ  
 متک پہنچ گیا تھا، اور بائیسویں یہ بحث و محبت خود اپنے لیے پیش کر رہا تھا کہ  
 شہنشاہ کے لیے۔ فرانس میں اس دعوے کا اثر جس قدر کم تھا وہ ان تجاویز  
 سے ظاہر ہے جو فلپ کے حامی علانیہ اس توقع میں پیش کر رہے تھے کہ امن  
 کی غرض سے بادشاہ کے اختیار کو تمام یورپ میں وسعت دیں۔ فی الواقع  
 شہنشاہی ایک ایسی شے بن گئی تھی جس کی نسبت خیال آرائی ہو سکتی تھی مگر  
 اسے کوئی واقعی اہمیت نہیں حاصل تھی۔ فرانسیسی اہل قانون نے نہ صرف  
 ہمہ گیر دنیوی تسلط کے خیال کو نفرت کے ساتھ برطرف کر دیا اور نہایت  
 تفصیلی دلائل میں یہ دعویٰ کیا کہ یہ خیال خلاف عقل ہے بلکہ شہنشاہی جانب  
 کے سب سے زیادہ قابل و صحیح ان خیال لکھنے والوں نے اپنے کو اس دعوے  
 اور اس کی حمایت میں مبتلا کرنے سے پہلو تہی کی۔

### ۳۔ فلپ (خوشرو) کے مؤیدین

بائیسویں کے مقابلے میں فلپ کے معاملے کو جن دلائل سے تقویت پہنچ  
 سکتی تھی ان کی تہ میں فرانسیسی قومیت کا کم و بیش ارادی احساس موجود  
 تھا۔ اس نسل کے نسلی و جغرافی عناصر کا اظہار اس اعتبار سے ہوتا ہے کہ  
 بادشاہ کو کبھی شاہ فرانس کہا جاتا تھا اور کبھی ”فرانسیسیوں کا بادشاہ“ اور اس  
 خیال کا سب سے زیادہ قاطع اظہار اس تقریباً متفق علیہ تائید سے ہوتا  
 تھا۔ جو رعایا کے تمام طبقات کی جانب سے بادشاہ کو حاصل ہو رہی تھی۔  
 اس زمانے کے اختلافی علم ادب میں فرانسیسی بادشاہی کی خود مختاری  
 کو تاریخ کے پر خلوص رجوعات سے تقویت دی جاتی تھی، اگرچہ یہ خلوص  
 کسی قدر غیر تنقیدی ہوتا تھا۔ پوپ کی رعدا سا غضب ناکوں کا فلپ نے  
 ایک مرتبہ جو جواب دیا اس میں زمانہ قدامت کے وقت مختصراً دلیل

پیش کی گئی ہے۔ فہمپ کہتا ہے کہ ”قسیسوں کا جب کہیں وجود بھی نہیں تھا اس وقت شاہ فرانس اپنی ملکیت کی خبر گیری کرتا تھا اور اس کے لیے قوانین بنا سکتا تھا“ اس بحث و حجت کے تفصیلات ایک مختصر رسالے میں ملتے ہیں جس کا نام (De - Utratgue Potestate) ہے۔ بیان کیا گیا ہے کہ ٹرائے کے سقوط کے بعد بارہ ہزار اہل ٹرائے سپونیا میں آکر سکونت پذیر ہوئے جہاں وہ اس وقت تک رہے کہ شہنشاہ ولنٹائن نے انھیں اس بنا پر خارج کر دیا کہ وہ روم کو خراج دینے سے برابر منکر تھے۔ وہ رائن کے قریب جرمانیا کی جانب منتقل ہو گئے اور روم کی مقاومت میں ناقابل شکست ہمت دکھانے کے باعث ”فرنگ“ کا نام اختیار کیا۔ پس (بقول صاحب تحریر) وہ کبھی شہنشاہ یا کسی اور شخص کے تابع نہیں رہے۔ اس کے آگے تاریخ کی بنا کو چھوڑ کر قانون کی بنا پر صاحب تحریر یہ کہتا ہے کہ اگر کسی وقت میں وہ کسی شہنشاہ یا پوپ کے تابع رہے بھی ہوں تو اسے زمانے گزر گئے اور ان کی خود مختاری حق تعریف کی بنا پر کافی طور پر محفوظ ہے کیونکہ خود مذہبی قانون کی رو سے سو برس کا تعریف رومانی کلیسا کے خلاف موثر ہوتا ہے۔ پس واقعہ اور قانون دونوں کے نقطہ نظر سے بادشاہ پوپ کی ذمہ داری سے آزاد ہے۔ اس کا حق ربانی حق ہے۔ وہ براہ راست صرف خدا کی جانب سے اپنی ملکیت پر قابض و متصرف ہے اور مصنف کا دعویٰ یہ ہے کہ بادشاہ کے اختیار کے اس مقدس منبع کی تصدیق ان کرامات سے ہوتی ہے جو فرانسیسی بادشاہوں سے ظہور میں آئے تھے۔

جان (ریپرٹس) نے فہمپ کی حمایت میں ایک زیادہ شرح کتاب لکھی

۱۔ قبل ازین کہ قسیسوں کا کوئی وجود ہو فرانس کا بادشاہ اپنی بادشاہی کا خبر گیری اس تھا اور وہ قانون بنا سکتا تھا۔ مقابلہ کیجئے جان (ریپرٹس) اس تصنیف میں جس پر آگے چل کر بحث ہوئی ہے۔ ”عیسائیوں کے قبل فرانس میں فرانس کے بادشاہ تھے“

۲۔ گولڈاسٹ مین حسب بالا جلد دوم صفحہ ۱۰۶۔

۳۔ سو برس کا حق ملکیت رومانی کلیسا کے خلاف قائم ہے۔

۱۔ اس میں شہنشاہی اور کلیسائی حکمرانی سے ممیز بادشاہی کی فلسفیانہ بنیاد کو زیادہ موثر طریق پر بیان کیا گیا ہے۔ اسے تسلیم کر کے کہ پادریوں کی تنظیم ایک واحد فرمانروایانہ سرگروہ کے تحت میں موزوں ہے وہ یہ حجت لاتا ہے کہ یہی امر دینی حکمرانوں کے متعلق صحیح نہیں ہے بلکہ جو دلائل اس نے پیش کئے تھے وہ اس اعتبار سے قابل لحاظ ہیں کہ ان سے شہنشاہی کے ہمہ گیر تصور کے متعلق رجعت خیال کا پتا چلتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ نجات کے لیے جس عقیدے کی ضرورت ہے وہ ہر جگہ ایک ہی ہے اور اس لیے کلیسائی نگرانی و اقتدار میں اتحاد کی ضرورت ہے مگر اپنے غیر روحانی حالات و تعلقات کے لحاظ سے مسیحی نہایت ہی مختلف و متغائر ہیں، اور اسی اختلاف کے مطابق ان کے لیے سرگروہی کی بھی ضرورت ہے۔ مزید براں روحانیات میں ایک شخص کا تمام دنیا پر حکومت کرنا ممکنات سے ہے مگر دینی مساوات میں یہ ممکن نہیں ہے۔ سابق الذکر حکومت صرف الفاظ کے ذریعے سے حشرانی کرتی ہے مگر آخر الذکر قوت کے ذریعے سے حکمرانی کرتی ہے۔ اور انساظ کا ہر جگہ پہنچا دینا آسان ہے مگر قوت کا بعید مقامات تک موثر طور پر عمل میں لانا ناممکن ہے۔ آخری امر یہ ہے کہ دینی تعلقات کے اعتبار سے عام انخاص کی ملک انفرادی ہے اس کے برخلاف جو ملک پادریوں کے قبضے میں ہے اس کا تعلق کلیسا کی کل جماعت سے ہے۔ لہذا سو خوالذکر صورت کی طرح سابق الذکر صورت میں ایک تنہا کارپرداز کی ضرورت نہیں ہے۔

کلیسا کا جن اہلک سے تعلق ہے، پوپ کا ان کے مالک ہونے کے بجائے ان کا کارپرداز ہونا ہی شاہی حمایت کا اصل الاصول ہے اور

۲۔ دبارہ اقتدار شاہی و پاپائی۔ (کولڈسٹ جلد دوم صفحہ ۱۰۸)

۳۔ اس کے تیسرے باب کا عنوان ہے ”تمام پادریوں کی تنظیم ایک سرگروہ کے تحت۔ تمام حکمرانوں کا ایک شخص کے تحت ہونا اس طرح ضروری نہیں ہے جس طرح کلیسا کے تمام پادری ایک اعلیٰ سرگروہ کے تحت ہیں“



اس موضوع کو ثابت کر دکھانے میں خالص قانونی تصورات کی بنا پر بڑی ہی جدت طرازی سے کام لیا گیا ہے۔ اٹلا کی حقوق کے تمام مجسمہ پر انتہائی تحقیقات صرف کی گئی ہے۔ مثلاً جان (پیرس) یہ دعویٰ کرتا ہے کہ پوپ اگر عام اشخاص کے مقبوضات پر مالکانہ حق بھی رکھتا ہوتا تو بھی اس سے بہ لازم نہیں آتا کہ اسے ان لوگوں پر اختیار قانونی بھی حاصل ہو کیونکہ اختیار قانونی حق ملکیت سے ایک جدا ٹکڑا نہ شے ہے اور اس کا واسطہ فرمانروا سے ہے۔ علاوہ بریں کلیسا کی اموال سے متعلق پوپ جو اعلیٰ کار پر دازانہ حق عمل میں لاتا ہے وہ اس شرط سے متعہ ہے کہ وہ خود بھی غلامی میں پکا ہو۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو وہ معزول کیا جاسکتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی فلپ کے مؤیدین میں پوپ کی معزولی کا عام چرچا رہا کرتا تھا۔ جان (پیرس) کا دعویٰ تھا کہ فرانسیسی بادشاہ کی مخالفت پر معزول ہونے کے بعد اس قسم کی کارروائی بجا طور پر عمل میں آسکتی ہے، مگر معزولی کا حق بادشاہ کی جانب منسوب نہیں کیا گیا تھا۔ اس خصوص میں فرانسیسی بادشاہ کے خالص قونی اقتدار کی وجہ سے اس کے لیے پاپائیت کی تنظیم کے کسی ایسے دعوے کی گنجائش باقی نہیں رہی تھی جیسی شہنشاہ کے لیے اس اعتبار سے قرار دی گئی تھی کہ وہ خدا کی جانب سے قائم کردہ ہمہ گیر فرمانروا ہے۔ فلپ کے حمایتی اہل قانون پوپ کی معزولی کے تجاویز میں جس ذریعے سے کام لینا چاہتے تھے وہ کلیسا کی عام مجلس تھی۔ اس خیال کے شواہد کہ کلیسا کی فرمانروائی کا آخری معدن پوپ کے بجائے عام مجلس ہے آئندہ صفحات میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان ہوں گے۔

فلپ (خوشنود) کی طرفداری میں جتنی تحریریں لکھی گئیں ان میں سب سے زیادہ قابل لحاظ و طبع زاد تحریر پیرڈیو کی تحریر ہے۔ یہ

۱۔ اس کی زندگی اور تصانیف کے متعلق ملاحظہ ہو ریناکی کی کتاب ”فلپ (خوشنود) کی عجیب سی زندگی“ اور مقدس کی واپسی کو مرتب کیا ہے اور یہ کتاب ”عظیم تاریخی کے اصلی نسخوں کا مجموعہ“ کے لیے ایک کڑی ہے۔ پیرس (۱۸۷۸ء) مقابلہ پیرس پول خیالات (Medieval Thought) (۱۸۷۸ء)

با ۹  
 ۲۲۸  
 مقنن اس بادشاہ کی مجلسوں میں بہت عالی مرتبت شخص تھا۔ ڈیو لو  
 شاہی معاملے کے لیے کوئی مقررہ مسئلہ نہ دلیل نہیں کرتا بلکہ ازمنہ وسطی  
 کے بعض خیالات کے حصول کے لیے ایسے طریقے تجویز کرتا ہے جو صاف  
 الفاظ میں ان تمام وسیع سیاسی تصورات کو نظر انداز کرتے ہیں جو  
 خصوصیت کے ساتھ ازمنہ وسطی کے تصورات تھے اور اپنی بنیاد  
 موجودہ حالات پر نظر کر کے قرار دیتا ہے جو نہایت سختی کے ساتھ عملی ہیں۔  
 اس کے دو خاص تصانیف اس پر مشتمل ہیں کہ ایک میں ان لڑائیوں  
 اور مباحثوں کو عجلت و کامیابی کے ساتھ ختم کرنے کی تجویز ہے جن میں  
 فرانسیسی بادشاہی مبتلا تھی اور دوسری میں ۱۴۰۰ء میں مقدس کو کٹ  
 (یعنی مسلمان) سے واپس لینے کی تجویز۔ ان دونوں کتابوں کا بنیادی خیال  
 یہ ہے کہ فرانسیسی بادشاہ شہنشاہی و پاپائی قصوں کے تمام روایتی نظریات  
 سے علیحدہ ہو کر عالم عیسوی کے برترین بہبود کے لیے واقعی سیاسی اختیار  
 کا تنہا حامل ہے۔ نظری حیثیت سے پوپ سیاسی حکمران کی حیثیت سے  
 کاتھولیکن کے عطیے کے بموجب شہنشاہ سے بالاتر ہے مگر اس اختیار کو  
 منوانے کے لیے قوت کی ضرورت ہے اور پوپ کو اپنی ذات سے کافی قوت  
 کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ ڈیو بائس ایک پرسکون بیہودی کے ساتھ  
 (جس میں میکاوی کا انداز پایا جاتا ہے) یہ قرار دیتا ہے کہ بغیر طاقت کے حق  
 محض بیچ ہے۔ پوپ کوئی جنگجو نہیں ہے اور نہ اسے جنگجو ہونا چاہیے۔  
 اس کا کام روجوں کو نجات دلانا ہے مگر سیاسیات میں پڑ کر اس نے بہتوں  
 کو دوزخ میں پہنچا دیا ہے۔ فریڈ بران جو اشخاص پوپ منتخب ہوتے ہیں  
 وہ بالعموم پیر فرقت ہو کر تھے ہیں اور اس خاندانی اثر و تعلق سے محروم  
 ہوتے ہیں جو دنیاوی معاملات میں وسیع تعلقات کے لیے از بس ضروری  
 ۲۲۹  
 ہیں۔ پس انھیں چاہئے کہ وہ اپنی روحانی کارگزاری تک محدود رہیں یہی  
 ان کے دنیوی فرائض اور ان سے دنیوی محاصل کسی ایسے شخص کے  
 زیر انتظام ہونا چاہئیں جو ان کاموں کے عہدگی کے ساتھ انجام دینے کی اہلیت

رکھتا ہو۔ اس کام کے لیے فرانسیسی فرمانروا سے زیادہ موزوں کوئی دوسرا شخص نہیں ہے۔ اس طرح اس مصنف کی تجویز کا ماحصل یہ ہویدا ہوا کہ شاہ فرانس پوپ کے مالک کو اپنے تصرف میں لے آئے اور ان سے یہ کام لے کہ عالم عیسوی پر اپنی سرگردی کو قائم کرے۔

ارض مقدس کے واپس لینے کی تجویز کی تہ میں بھی خیال نمایاں ہے۔ اس باب میں تمام کوششوں کی تباہ کن ناکامی عالم عیسوی کے عدم اتحاد کی وجہ سے پیش آئی اور پاپائیت کی کمزوری اس حالت کی بہت کچھ ذمہ دار ہے لیکن جب پاپائی اثر روحانیت تک محدود رہیں گے اور دنیوی معاملات فرانسیسی سرگردی کے تحت میں آجائیں گے تو کامیابی یقینی ہو جائے گی۔ پاپاؤں کے اخراج عن الملک کے آزادانہ استعمال کے مخرب اثرات کو ڈیوبائش نے خصوصیت کے ساتھ بکرات و مرآت بیان کیا ہے۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس سے بہت سی روجوں پر لعنت پڑتی ہے مگر انسان کے افعال پر اس کا واقعی اثر وہ نہیں پڑتا جو دنیوی سزائوں کا ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا خاص نکات کے علاوہ اس کی تجویز میں مسیحی یورپ کے اندر نہایت وسیع معاشرتی و سیاسی اصلاحات کے خیالات بھی شامل ہیں جو کفار (یعنی مسلمانوں) کے خلاف عظیم الشان مبادرت کے لیے بمنزلہ مبادی کے ہیں۔ اگرچہ اس کے بہت سے خیالات مایوس کن حد تک غیر عملی اور دہمی ہیں مگر جس انداز میں اس نے ان خیالات کو پیش کیا ہے وہ یادگار و قابلِ غماز ہیں اور اس سے نشاۃِ جدیدہ کے آنے والے فلسفے کے متعلق پیش بینی ہوتی ہے۔

## ۴۔ دانتے کی کتاب ”بادشاہی“

جن ارباب فکر نے ہنشاہی مقصد کے نقطہ نظر سے خلاف پاپائی عقیدے

کے متعلق لکھنے میں شرکت کی، ان میں دانتے الیگری اپنے اصل خیال میں جدت کے بجائے زیادہ تر پامال خیالی کے لیے مشہور ہے۔ فرانسیسی اہل علم اور شہنشاہی معاملے میں خود دانتے کے رقصے کا راسخہ ایسے سمات پیش کر رہے تھے جن سے ایک نئے زمانے کے انداز کی بو آتی ہے، مگر ان سب کے برخلاف دانتے قدیم خیالات میں غوطے کھا رہا تھا۔ اس کی لاطینی تصنیف ”بادشاہی“ لے فی الاصل اس دنیوی عالمگیر شہنشاہی کی حمایت میں ہے جس میں خاندان ہونہنشاہن کے زمانے میں کچھ واقعیت کی بنیاد بھی مگر اس کے بعد سے وہ محض نام ہی نام رہ گئی تھی۔ تاہم دانتے کی طبیعت نے اس کی تصنیف کو ایک ایسی شکل عطا کر دی جس نے اسے اس تمام شہنشاہی فلسفے میں جو ہم تک پہنچا ہے سب سے اکمل و اتم نظم بنا دیا۔ شہنشاہوں کے معاملے کو جن گونا گوں و پریشان دلائل سے مدیوں سے قائم رکھا گیا تھا ان سب کا اس طرح عطر نکال لیا گیا ہے اور ان کے عناصر کو اس طرح باہم مربوط کر دیا گیا ہے کہ اس سے اس نظم کا ایک متعین و اثر انداز تصور پیدا ہو گیا ہے۔ اس مقصد میں ارسطو کے الہیات و سیاسیات، رومی و یہودی تاریخ اور کلی مذہبی قانون سے مدد لی گئی ہے نیز اناجیل کے ان اسرار و آیات کو بھی کام میں لایا گیا ہے جو اس وقت تک زبانزد تھے۔

”بادشاہی“ سے دانتے کا مقصد تمام دنیاوی اشیا پر ہمہ گیر تسلط ہے اور اسی مفہوم میں فرمانروائی اس کی تصنیف کی ہے۔ یہ تصنیف جن تین مقالوں میں منقسم ہے ان میں علی الترتیب تین سوالوں سے

۱۔ اس تصنیف کی تاریخ غیر متعین ہے، بعضوں کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ خیال ہے کہ شہنشاہی تاج کی فکر میں جرنائیک کے ہنری ہفتم کی ہم رو سے پیدا ہوا، اور اس واقعے کی تاریخ کے قریب میں یہ کتاب لکھی گئی ہے یعنی ۱۳۱۳ء کے درمیان۔

۲۔ تمام دنیوی امور پر ایک اقتدار اور یہ اقتدار ان تمام چیزوں میں اور ان تمام چیزوں کے ادھر ہوتا جائے جو زمانے میں ظاہر ہوں۔ مقالہ اول باب دوم۔

باب ۹

بحث کی گئی ہے (۱) آیا اس قسم کی فرمانروائی دنیا کے سود و بہبود کے لیے لازمی ہے (۲) آیا رومی قوم نے بجا طور پر فرمانروائی کا منصب حاصل کیا تھا (۳) آیا مسلمانروایانہ اقتدار براہ راست خدا سے حاصل ہوا ہے یا خدا کے کسی خادم یا نائب سے حاصل ہوا ہے۔ پہلے سوال کے جواب میں ہمہ گیر شہنشاہی کے لیے ایک مرتب بحث پیش کی گئی ہے کہ انسانی سود و بہبود کی یہ ایک شہ ط ہے۔ ارسطو کے حوالے سے دانتے یہ دلیل لاتا ہے کہ انسان کی کامل ہستی کے لیے عام امن ایک لازمہ ہے اور بعد میں وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس لازمہ کا حصول صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ایک واحد سرگروہ کے تحت میں ایک متحدہ حکومتی نظم ہو۔ صرف ایسے ہی نظم میں انسانی فطرت اور انسانی قہمت کا اتحاد مناسب طور پر ظاہر ہوتا ہے اور خالق کی وحدت کی صحیح طور پر نقل ہوتی ہے۔ حکمرانوں کے اختلافات کے فیصلے کے لیے آخری عدالت مرافعہ صرف ایک عالمگیر بادشاہ کی ذات میں مل سکتی ہے بلکہ اس قسم کے حکمران کی حکومت میں پیش از پیش انصاف کا ہونا لازمی ہے کیونکہ انصاف کا انحصار اختیار و مرضی پر ہے اور عالمگیر فرمانروایں اس کے منصب کی نوعیت کے اعتبار سے دونوں باتیں ہوں گی اسے اختیار مطلق حاصل ہوگا اور چونکہ ایسے کامل المنزلت شخص میں خدا اور ہوائے نفس کا وجود نہیں ہو سکتا اس لیے اس میں انصاف کرنے کی ناقابل تغیر مرضی بھی ہوگی بلکہ اسی قسم کی دلیل سے دانتے یہ بھی دعویٰ کرتا ہے کہ حقیقی آزادی سب سے زیادہ ہمہ گیر فرمانروائی میں پائی جائے گی اور امن و خوش حالی کے لیے مریضوں کا جو اتفاق لازمی ہے وہ ایک شہنشاہی مرضی کے تسلط کی وجہ سے متعین ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کا مقصود یہ نہیں ہے کہ روئے زمین کے مقامی اقتدار راست کو

۲۳۲

۱۔ مقالہ اول باب پنجم۔

۲۔ " باب ۱۲۔

۳۔ " باب ۱۵۱۳۔

ایک اعلیٰ حکومت کے ذریعے سے محو کر دینا چاہیے مختلف اقوام کے مختص خصوصیات کا انضباط مختلف نظمیں قانون کے ذریعے سے ہونا چاہیے اور فرمانروا تمام مختلف جماعتوں کو متحد کر کے اس کے آخری مقصد تک پہنچائے پس یہ فرض کر کے کہ عالمگیر بادشاہی یا شہنشاہی نظم حکومت کو انتہائے خیال ہے، دانتے کا دوسرا موضوع یہ ہے کہ - وہی اقوام نے شہنشاہی اقتدار از روئے حق اور خدا کی مرضی سے حاصل کیا ہے - اسے وہ اس طرح ثابت کرتا ہے کہ ادل و ربل کے طریق پر قدیم رومی تاریخ کی تعبیر کر کے یہ دکھایا ہے کہ شاہی جمہوری زمانے کے اعظم رجال اعلیٰ فکوکاری اور مسیحی شرافت کے نمونہ مجسم تھے اور رومیوں کے فتوحات ہمیشہ بہبود عام کی غرض سے ہو کر تے تھے اور ان کی بے نظیر عدیل کامیابی میں ربانی منظروری کی قطعی دلیل نظر آتی ہے - جو قوم ان تمام اقوام پر ظفریاب ہوئی، جنہوں نے دنیا کی شہنشاہی کے لیے جدوجہد کی تھی وہ خدا کے حکم ہی سے ظفریاب ہوئی ہے کیونکہ جنگ کا فیصلہ انصاف کا آخری امتحان ہے - مبارزت سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے وہ حق سے حاصل ہوتا ہے، دانتے اس کی یہ شرح کرتا ہے کہ مقابلہ خواہ قوت قلب کے ذریعے سے ہو یا زور جسم کے ذریعے سے انجام کا ہمیشہ اسی سے یہ نتیجہ ہوگا کہ انصاف کس کی جانب ہے - یہ امر خواہ افراد کے معاملات میں ہو خواہ اقوام کے معاملات میں - اس نے فیصلہ بذریعہ جنگ کے نظریے کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے جس میں اس مسئلے سے متعلق

۱۔ کیونکہ قوموں ملکوں اور ملکوں کی اپنی اپنی مخصوص نوعیتیں ہیں، جن کا انضباط مختلف قوانین کے ذریعے سے ہونا چاہئے - ایضاً باب ۱۶ -

۲۔ دور دور کا واضح ہو جائے کہ جو شخص جمہوریہ کی بہبود کے لیے سعی کرتا ہے وہ برترین صداقتوں کے لیے سعی کرتا ہے - دوسرے یہ کہ رومانی قوم دنیا کو اپنا مطیع کرنے میں بہبود عام کے لیے سعی کرتی ہے - مقالہ دوم باب ۷ - ایضاً باب ۹ -

۳۔ دویل (میکلی) کے ذریعے سے جو کچھ حاصل کیا جاتا ہے وہ حق کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے - ایضاً باب ۱۰ -

ای

از منہٴ وسطیٰ کے خالص تصورات کو بعض ایسے خیالات سے ملایا ہے جن سے بہم طور پر زمانہٴ جدیدہ کے تنازع للبقا کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ آخر میں اس کا دعویٰ یہ ہے کہ رومیوں کی عالمگیر حکمرانی عیسوی عقیدے کے اصولوں سے اور کھارے کے مثلے سے ماخوذ ہو سکتی ہے کیونکہ حضرت عیسیٰؑ نے جو تمام بنی نوع انسان کے گناہوں کا بار اٹھالیا تو وہ بنی نوع انسان کو گناہوں سے صحیح طور پر اسی طرح پاک کر سکتے تھے کہ ان پر ایک ایسے اقتدار کا یار عائد کر دیں جس کے حدود اختیار تمام نسل انسانی پر واقع ہوں۔ پس خود اس واقعے سے کہ حضرت عیسیٰؑ نے ٹائبریس کے نائب پالمیٹ کے تحت مصیبت اٹھائی یہ ثابت ہوتا ہے کہ رومی تسلط قانوناً ہمہ گیر تھا۔

دانتے نے بالمعنی یہ فرض کر لیا ہے کہ خود اس کے زمانے کی شہنشاہی رومی شہنشاہی کی براہ راست جانشینی اور اس کے تمام جائز اقتدار کی حامل ہے۔ اور فرمانروائی کا آخری مقالہ ان لوگوں پر گونہ تلخ و تند اعتراض کے لیے وقف ہے جن کا دعویٰ یہ ہے کہ شہنشاہی لقب و اقتدار پوپ سے حاصل ہوا ہے، اس مقالے میں ان لوگوں کے دلائل کو باقاعدہ رد کیا گیا ہے ”جو لوگ اپنے کو ماہرینِ نسرا میں پوپ کہتے تھے“ ان کی نسبت وہ خاص طور پر سخت تھا اور ان کا یہ دعویٰ کہ روایت کلیسا کی بنیاد ہے ایک تباہ کن ٹکتہ چینی کا موضوع ہے۔ دانتے کہتا ہے کہ ”جن روایات کو فرامین پوپ کہا جاتا ہے“ درحقیقت ان کا احترام ہونا چاہئے مگر اس میں بھی کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ کلیسا کی بنیاد کی حیثیت میں اناجیل کو ان پر تقدم حاصل ہے“ اپنی تعریف کے دیگر مقامات کی بہ نسبت سب سے زیادہ اس موقع پر دانتے

۱۔ اسی عجیب و غریب استدلال کے لیے جو قضایا کے منطقی کی ٹھیک ٹھیک شکلوں میں بیان کئے گئے ہیں۔ مقالہ دوم باب ۱۱ دیکھنا چاہئے۔

۲۔ یعنی وہ لوگ جن کا استدلال بالتمعیص منجی قانون کے ذریعے ہوتا ہے۔

۳۔ مقالہ سوم باب ۲۔

چودھویں صدی کی زبان میں لکھو کرتا ہے جس سے اصلاح اعظم کا عکس نمایاں ہے لیکن جب وہ کلیسائی فوقیت کے دلائل کا سلسلہ وار یکے بعد دیگرے مقابلہ کرتا ہے تو وہ سابق دو صدیوں کے مخالف پاپائیت مصنفین سے کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھتا۔ وہ آیات اناجیل کی نسبت ارسطو کی باتا عدہ منطق اور اصول قانون کے تصورات پر زیادہ انحصار کرتا ہے اور یہ اس کے پیشروں کی بہ نسبت بھی اس کا خاص امتیاز ہے۔ ایسے تجربے کے ساتھ جو اکثر دقیقہ رس اور پر از جدت ہے مگر اس کے ساتھ ہی اکثر طفلانہ بھی ہے وہ مانوس عام دلائل کو لیتا ہے اور انھیں لفظاً یا معنیاً مغالطہ آمیز ثابت کرتا ہے (یہ دلائل وہی آفتاب و ماہتاب و دتواریں سال اور سمویل، حل و عقد ماموریت وغیرہ ہیں) کانسٹیٹینین کے عطیے پر وہ خصومت کے ساتھ صادقانہ توجہ مبذول کرتا ہے مگر اس اعتبار سے نہیں کہ یہ متدعویہ ہر یہ کبھی پیش نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس اعتبار سے کہ شہنشاہ کو ایسا کرنے کا حق نہیں تھا یعنی وحدت شہنشاہی کی جان تھی اور کسی شخص کو اس کے تقسیم کرنے کا اختیار نہیں تھا اور شارلیمین کی جانب شہنشاہی اقتدار کی آنحویل کو اس اعتراض قاطع سے دفع کر دیا گیا ہے کہ ”حق کے اعتصاب سے کوئی حق نہیں پیدا ہوتا“ اس تمام مسئلے پر دانتے کا آخری نتیجہ یہ ہے کہ پوپ نے نہ تو خدا سے نہ کسی شہنشاہ سے اور نہ کل بنی نوع انسان یا ان کی اکثریت سے شہنشاہی اقتدار میں کسی قسم کا حصہ نہیں پایا ہے اور اس لیے وہ اس اقتدار کو شہنشاہ کو عطا نہیں کر سکتا۔ اس کے برخلاف خدا نے صریحی طور پر اقتدار کے دو انواع پیدا کئے ہیں جو انسان کی بہبود کے لیے لازمی ہیں اور ان میں ایک نوع کو براہ راست دینی عالمگیر فرمانروا کو عطا کیا ہے۔



## ۵۔ لیوس شاہ بویریا اور پوپ جان بست و دوم کے درمیان تصادم



دانتے نے شہنشاہی کا جو تفصیلی نظریہ وضع کیا اس کو اطالوی سیاسیات کی طوائف الملوکانہ حالت سے صاف طور پر ترقی ہوئی۔ کتاب ”بادشاہی“ ”کلف“ (حامیان پوپ) کے خلاف گیلابن (حامیان شہنشاہ) کا ایک اعلان تھا۔ دانتے کے آخری برسوں میں تاج کی جانشینی کے مسئلے پر ایک مایوسانہ خانہ جنگی کی تباہ کاری سے جرمانہ کو بھی نقصان پہنچا۔ نتیجے کے برآمد ہونے تک پوپ (جان بست و دوم) نے اس قدیم پاپائی حق کا دعویٰ کیا اور اسے وسعت دی کہ شہنشاہی منصب کے خالی رہنے کی صورت میں اسے شہنشاہی اختیارات کے عمل میں لائے کا حق ہے۔ جرمانہ کے دونوں رقیبوں میں سے کسی ایک کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کر کے اس نے ہر اعتبار سے اطالیہ میں حامیان پوپ کی حیثیت کو مستحکم کر دیا اور انٹوسنٹ سوم کی طرح طیار ہو گیا کہ جرمانی معاملات میں قطعی و راست اثر ڈالے۔ خانہ جنگی کا خاتمہ لیوس (شاہ بویریا) کی فتحی پر ہوا جس نے جرمانی بادشاہ کا منصب و اعزاز اختیار کیا اور فوراً ہی اپنے اس مقصد کا اظہار کر دیا کہ وہ اطالیہ میں بہ حیثیت شہنشاہ کے اپنے حقوق کو منوانا چاہتا ہے۔ اس کی وجہ سے ادیبان کے پاپائی دربار سے ایک سلسلہ فرامین کا جاری ہو گیا جنہوں نے لیوس اور اس کے حامیوں کو خارج الملت کر کے ان اقطاع پر جنہوں نے لیوس کو تسلیم کیا تھا حکم امتناع مراسم مذہبی جاری کر کے پھر وہی نمایاں صورت

۱۔ اس کا انتقال ۱۳۰۲ء میں ہوا۔

۲۔ ۱۳۰۲ء میں مقام ہلڈارف میں فریڈرک شاہ آسٹریا پر فتح حاصل ہونے سے۔

پیدا کر دی جو عطاءے مناصب مذہبی کے مشہور تصادم میں پیش آچکی تھی جو کشش  
 اس طرح شروع ہوئی وہ نفع و نقصان کی مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی  
 اس فسرمانروا کی آخر زندگی یعنی خلقت تک جاری رہی اور اس سے  
 اختلافی علم ادب کا ایک طومار بے پایاں پیدا ہو گیا، لیکن اگرچہ باضابطہ  
 مباحثے کی روش دہی تھی جو ہمہ گیر دنیاوی اور ہمہ گیر مذہبی طاقت کی  
 مخالفت باہمی کی قدیم روش تھی، تاہم واقعی شہنشاہی کی بے حقیقی اس  
 زمانے میں صاف طور پر محسوس ہو رہی تھی اور یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ اس  
 پیچیدہ صورت حال کا اصل الاصول فسرانس جرمانیہ اور اطالیہ کی قومی  
 رقابتوں میں مخفی تھا۔ پاپائیت کے عقب میں فرانسیسی بادشاہوں کی  
 حکمت عملی کا پتہ چلا لینا کچھ دشوار نہ تھا اور اطالوی حکمرانوں اور شہروں کی  
 خود مختاری کی آرزوؤں پر اس سے پردہ نہیں پڑ سکتا تھا کہ وہ اپنے کو  
 پاپائی یا شہنشاہی حکمت عملی سے وابستہ ظاہر کرتے تھے۔ عمومی حیثیت  
 سے شہنشاہ کے عالمگیر تسلط کے عقیدے کا عملی مقصد یہ تھا کہ اطالیہ میں  
 جرمانی حقوق برقرار رہیں۔ اور پاپائی حکمت عملی کے عقیدے کا مقصد یہ  
 تھا کہ جرمانیوں کو نقصان پہنچا کر فرانسیسی مملکت کو وسعت حاصل ہو۔  
 ایسی صورت حال میں اغلب یہی تھا کہ اس دور میں سیاسی فلسفے  
 کی رونق زیادہ نہ بڑھتی اگر خود کلیسا کے اندر کے ایک اعتقادی اختلاف  
 رائے نے اس زمانے کے بعض نہایت ہی ذکی انہم اور صاحب دماغ طبقے  
 کو پوپ سے علیحدہ کر کے شہنشاہی معاملے کی تائید تک نہ پہنچا دیا ہو۔ ۱۲۲۳ء میں  
 جان بست و دوم نے اونیجسلی افلاس کے اس عقیدے کو باقاعدہ  
 محمدانہ قرار دے دیا جس پر یہ زبردست گروہ پیروان  
 فسرانیس قائم تھا اور سرسری طور پر اس طریق عمل کا  
 خاتمہ کر دیا جس کے ذریعے سے فقرا باوجود اپنے حلفوں کے دولت مند

۲۳۷ باب ۹

ہو گئے تھے۔ اس کارروائی سے کلیساؤں کے ایک گروہ یعنی پیروان فرانس اور ان کے ہمدردوں نے پوپ کے خلاف نہایت سخت طوفانِ ملامت برپا کر دیا، ان لوگوں میں پیڈوا کا مارسلینو جندن کا جان سینا کامیکائیل اور اوکم کا دیکیم سب شامل تھے۔ اس گروہ میں مذہبی معلومات اور مباحثی مہارت نمایاں تھی اور ان لوگوں نے جن رسالوں کی بارش کر دی ان سے جانِ بستر و دوم پر ارتداد کا داغ لگ گیا اور بحقیقت اس کے مخالفین اس پر علانیہ ارتداد کا الزام لگاتے تھے۔ جو لوگ پوپ پر حملہ کرنے میں مشغول تھے انہیں اس زمانے میں اطالیہ اور فرانس کے اندر محفوظ مامن نہیں مل سکتا تھا۔ لہذا جب پوپ کے ساتھ جرمانی بادشاہ کا تنازعہ بڑھا تو یہ لوگ جرمانہ پہنچے اور لیون سس کے دربار میں رہ کر پاپائیت اور اس کے تمام کاموں کے خلاف پر زور علمی جنگ کرتے رہے۔

زیادہ خالص سیاسی بحث کے ساتھ مذہبی بحث کا لمبا نا ہی حاشیہ شہنشاہی علم ادب اور عقیدے میں متعدد نمایاں خصوصیات کا موجب ہوا۔ ابتدائے حال میں شہنشاہی ہونے کے بجائے زیادہ شدت سے مخالف پوپ بحث کی تھی۔ اس تمام بحث میں ہمہ گیر شہنشاہی کا تصور جس وضوح اور کامل التعریف شکل میں دانتے کے وہاں نظر آتا ہے کہیں اور نظر نہیں آتا۔ اس میں مملکت کے حقیقی اختیار و خوبی پر بحث کرنے کے بجائے پوپ کی کوتاہیوں اور کلیسا کی موجودہ اوقات خرابیوں پر زیادہ بحث کی گئی ہے اور اس کے ذریعے سے نظریہ مملکت میں جو سب سے زیادہ نمایاں اضافہ ہوا ہے وہ اس طرح ہے کہ کلیسا کو ارتداد اور بد نظمی سے پاک کرنے کے

۲۳۸

۱۔ پیروان فرانس اس امر کے منکر تھے کہ حضرت عیسیٰ یا حواریں کسی شے کے مالک تھے یہ لوگ اشیاء کے صرف استعمال کو جائز رکھتے تھے۔ پس جو چیزیں اس گروہ کو عطا کی جاتی تھیں ان کی ملک رومی کلیسا کی جانب منسوب ہوتی تھی صرف ان کا استعمال خیر کے لیے ہوتا تھا۔ مقابلہ کیجئے گیسٹو کو رڈ سابق جلد سوم صفحہ ۱۲۱ و ما بعد۔

ذرائع و وسائل کی تلاش صدق دل سے کی گئی ہے۔ یہ کہا گیا ہے کہ کسی مرتد یا ظالم پوپ سے کلیسا صرف اسی طرح بچایا جاسکتا ہے کہ اہل نیکان کی کل جماعت کی طرف رجوع کیا جائے اس لیے ہم دیکھتے ہیں کہ شہنشاہی کے مہیدین اسی خیال کی پھر تجدید کر رہے تھے جو میں برس پہلے فرانس میں اس قدر شائع تھا یعنی کلیسا کا آخری اقتدار عام مجلس کے اندر ہونا چاہیے۔ اس قسم کے نظریے کے لیے کسی اور بادشاہ کی بہ نسبت شہنشاہی زیادہ مستحکم بنیاد دہیا کرتی تھی کیونکہ ابتدائی کلیسا کی مجلسی کارروائی کی تمام روایتوں سے یہی ظاہر ہوتا تھا کہ اختیار کا سرچشمہ شہنشاہ ہے۔

## ۲۔ مار سگلیو ساکن پیڈوا

مذکورہ بالا مصنفوں نے جو بے شمار کتابیں طیار کیں ان میں سے ہمارے موجودہ غرض کے لیے سب سے زیادہ قابل لحاظ کتاب ”موجامی امن“ (Defensor Pacis) ہے۔ یہ کتاب مار سگلیو (ساکن پیڈوا) اور جان (ساکن جیدن) کی متفقہ تصنیف ہے مگر عام طور پر تنہا سابق الذکر کی جانب منسوب ہے۔ اس تصنیف میں جو اس زمانے کے اعتبار سے کچھ صحیح نہیں ہے مملکت اور کلیسا کا ایسا نظریہ پیش کیا گیا ہے جو مختلف اعتبارات سے از منہ وسطی کے مروجہ خیالات سے کچھ بھی نسبت نہیں رکھتا اور ”صلح“ و ”انقلاب“

۱۵۔ یہ تصنیف ”گولڈ اسٹ“ جلد دوم ۱۵۴۱ میں طبع ہوئی ہے اور جگہ جگہ طور پر یہی متعدد ادیشنوں میں چھپی ہے۔ مقابلہ لیجے ریزرکٹ حسب بالا صفحہ ۱۹۳۔ سویوین کا مضمون ”مار سگلیو اور اوکم“ مطبوعہ ”امریکن ہسٹاریکل ریویو“ جلد دوم صفحات ۴۰۹ اور ۵۹۳ بھی دیکھا جائے ہیں نے فرینکفرٹ کی اشاعت ۱۸۸۸ء سے کام لیا ہے۔

باب

۲۴۹

سے پورے زور کے ساتھ موافق واقع ہوا ہے۔ مصنف کی مباحثی (مناظراتی) قوت کا زور اس کے خیالات کی استیعابیت کے ساتھ بالکل مساوی ہے۔ کتاب کے نام (یعنی حامی امن) سے اس بنا کا اظہار ہوتا ہے جسے دانش نے شہنشاہ کی تائید میں استعمال کیا ہے یعنی کسی ایسے اقتدار کی ضرورت ہے جو امن قائم رکھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ مارکسگلیو نے امن نامے کے شر و فساد اور بد نظمی پر مناسب طور پر توجہ کی ہے اور شہنشاہی اقتدار کی مناسب طور پر حمایت کی ہے۔ دوسری طرف اس نے بہت شرح و بسط کے ساتھ مروجہ عیش و عشرت اور اسراف اور دولت کے مہذب استعمال پر بحث کی ہے اور دعوٰی یہ کیا ہے کہ اس کی اصلاح فرانس کی افلاس کی ٹوکاری ہے۔ ان دونوں نقاط پر اس کے اصول دوسرے خلاف پابائی مصنفوں کے اصول سے میسر نہیں ہو سکتے۔ مگر سیاسی و کلیسیائی نظہائے معاشرت اور ان کے اختیارات کے متعلق اس نے ایک نیا راستہ نکالا ہے۔

سیاسی زندگی کے آغاز و انجام کے متعلق مارکسگلیو کے اصول کا نفس طلب اسطو سے ماخوذ ہے۔ ارتباط باہمی انسان کی فطرت سے پیدا ہوتا ہے اور حکومت معاشری ہستی کا لازمہ ہے۔ عقلی حکومت میں عملی قوت قانون ہے اور مملکت کا جو ہر اصلیکہ قانون ساز کی ذات میں ہے۔ اس بحث پر مارکسگلیو نے نہایت درجہ تخصیص کے ساتھ بحث کی ہے اور اس نے بڑی قطعیت کے ساتھ اسے ترقی دیکر اس سے عمومی اقتدار اعلیٰ کا اصول نکالا ہے۔

”یہ حقیقت بھی ہے اور اسطو کی رائے بھی ہے کہ واضح قوانین

لے۔ کتاب حامی امن تین حصوں میں منقسم ہے جن میں سے حصہ اول میں خصوصیت کے ساتھ مملکت سے بحث کی گئی ہے اور دوسرے میں ان تین تالیس نتائج کا مختصر بیان دیا گیا ہے جو مارکسگلیو کے اصول کے نفس طلب پر مبنی ہیں۔

۱۱۔ قوم یا قوم کی اکثریت ہے جو یہ حکم دیتی یا معین کرتی ہے کہ اس فی معاشری افعال کے حد و میں فلاں امر ہونا چاہئے اور فلاں امر سے باز رہنا چاہئے اور بصورت خلاف ورزی کوئی نہ کوئی مادی سزا ہونا چاہئے۔  
 ۱۲۔ واضح قوانین کی مرضی کا اظہار یا شہریوں کی جمعیت کے ذریعے سے ہو گا جو براہ راست کارروائی کرتی ہو یا کسی ایک فرد یا گروہ کی طرف سے ہو گا جسے اقتدار اعلیٰ تفویض کیا گیا ہو مگر آخر اندک صورت میں قطعی مفہوم میں وضع قوانین اب بھی قوم ہی ہے۔ نمائندہ محض گناہ ہوتا ہے۔ اس امتیاز پر سختی سے قائم رہ کر حکومت میں تشریعی و عدالتی فرائض کے درمیان ایک صاف خط فاصلہ کھینچ دیا ہے علانہ عضو کو وہ (Pars Principans) کہتا ہے اور اس صنف میں وہ بادشاہوں کو بھی شامل کرتا ہے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، مخمونی اقتدار اعلیٰ کا تصور رومی قانون میں کامل طور پر شامل تھا، اور قانون دانوں کا یہ ایک پیش پا افتادہ خیال تھا کہ شہنشاہ قوم کا نمائندہ ہے مگر مار سگیونے اس تصور کو جس طرح واضح کیا ہے اس سے رومی شہنشاہی کے بجائے یونانی جمہوریتوں کا انداز زیادہ نمایاں طور پر ظاہر ہوتا ہے، یونانی جمہوریتوں میں اس تصور کا اطلاق عملی تھا برخلاف ازیں رومی شہنشاہی میں اس کا اطلاق محض نظری تھا۔ مثلاً مار سگیونے اس پر بحث کی ہے کہ واضح قوانین کا فرض ہے کہ خلاف ورزی قانون کے لیے انھیں سزا دے جن کے ذمے علانہ اختیار رکھے گئے ہیں۔ یہی ایسا اصول ہے جو مقننین کے اس مقولے سے کچھ بھی مناسبت نہیں رکھتا کہ ”حامی امن“ میں شہنشاہ کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا کہ وہ دنیا کا قادر مطلق حکمران ہے۔ مار سگیونے جن حالات کے تحت

باب  
۲۴۱

میں لکھا، ان کے باوجود اس نے چودھویں صدی کے حقائق کو دانستے کی نسبت زیادہ رسمی طور پر ظاہر کیا ہے۔ فی الواقع، مارسکلیو کے خالص سیاسی نظم کی ہیئتوں میں شہنشاہی منصب کافی نفسہ کہیں وجود نہیں ہے بطور نتیجہ اسے انتحابی بادشاہی کی صنف میں شامل کیا جاسکتا ہے، جس پر کسی قدر توجہ معطوف کی گئی ہے اور جس کے لیے یہ مقابلہ موروثی بادشاہی کے علمی ترجیح کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر ایک ایسی تصنیف میں جس کا مقصد شہنشاہی کے معاملے کی تائید ہو شہنشاہ کی روایتی اہمیت پر اس قدر کم توجہ کرنا یہ ثابت کرتا ہے کہ مارسکلیو میں جس طرح دور بینی کا وصف تھا اسی طرح جسارت کی صفت بھی موجود تھی۔

مارسکلیو کے نظریہ ملکیت کے پورے معنے اس وقت ظاہر ہونے ہیں جب وہ اپنا نظریہ کلیسا پیش کرتا ہے جو حقیقت کتاب کا اصل بحث ہے۔ عمومی اقتدار اعلیٰ کا اصول کل کا کل کلیسا کی میدان میں پہنچا دیا گیا ہے اور اسی کو تمام بحث کی بنیاد بنا دیا گیا ہے۔ اولاً یہ تصور قائم کیا گیا ہے کہ خدا نے اپنی رحمت سے انسانی زندگی کا جو نقشہ قرار دیا ہے اس میں کلیسا مجموعی معاشری ہستی کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا کلیسا کا جو ہر اصلیت صرف گروہ تیس نہیں ہے بلکہ اہل ایمان کی کل جماعت ہے۔ پس افراد کے کسی دوسرے مجموعے کی طرح یہاں بھی خدا کے زیر سایہ آخری اقتدار کسی خاص حصے میں نہیں بلکہ کل جماعت میں ہے۔ اس اقتدار کے اظہار کا آلہ عام مجلس ہے جو کل عیسائیوں یا ان کے وفیدوں کی جمعیت ہے جس کا انتخاب اس طرح ہوا ہو کہ روئے زمین کے ہر ایک اہم صوبے یا جماعت کو اس کے باشندوں کی تعداد و نوعیت کے تناسب سے نمائندگی

۱۔ متا اول باب ۱۶۔

۲۔ لفظ ”کلیزیا“ (ecclesia) جن مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے، ان کا فرق دکھانے کے بعد اس نے یہ کہا ہے کہ نہایت ہی صادق اور نہایت مختص الصفات۔ ان لوگوں کی ایک ملت جو ایمان خوش عقیدہ اور عیسائی کے نام لبوا ہیں، بلکہ دوم ۲۔

باب ۹۲۲

حاصل ہو۔ پادری اور عامۃ الناس دونوں کو اس جمعیت میں حصہ ملنا چاہیے، البتہ اخرا لڈ کر غنصر خصوصیت کے ساتھ اس وجہ سے دیکھا ہے کہ وہ ربانی قانون میں ماہر ہوتا ہے۔ مارسنگیو کی رائے کے مطابق اس عام مجلس میں یہ اختیار مضمحل ہے کہ وہ اناجیل کی تعبیر کا قطعی طور پر تعین کرے، اخراج عن الملت کا حکم دے، عیسوی عبادت کے مراسم کا انضباط کرے اور کلیسائی حکومت کے عہدوں کو پر کرے۔ دنیاوی زندگی کے وضع قوانین کے مرادف و روحانی زندگی میں جو کچھ ہو، وہ جمعیت اعلیٰ کے زیر اثر ہے اور کلیسائی حکمران جماعت کے عہدہ دار پوپ سے لے کر ادنیٰ امیدوار تک وہ سب اس کے تعینات کے تابع ہیں۔

لیکن مارسنگیو کے تصور سے یہ امر تا حد امکان بعید ہے کہ ملکی تنظیم و فیض کے ساتھ کلیسائی تنظیم و فرائض کے مقابلے میں وہ محض تشابہ سے زیادہ کچھ اور تسلیم کرے۔ ان دونوں کے درمیان یا اعتبار قسم اس نے ایک فرق قائم کیا ہے جو اس قدر استیصالی ہے کہ طریق پر ڈسٹنڈ کے بہترین زمانے میں بھی ایسا فرق قائم نہیں ہوا۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ کلیسا کے اندر الفاظ کے صحیح مفہوم اختیار عدالتی یا جبری اختیار کا غنصر نہیں ہے۔ اس کا فرض خالصتہ یہ ہے کہ وہ انسان میں اس عقیدے کو ترقی دے جو آئندہ زندگی میں نجات کی جانب رہبری کرے۔ اس کا طریق یہ ہے کہ وہ انسان کو صحیح راستہ بتائے اور اس پر چلنے کی ترغیب دے مگر کسی مفہوم میں ہر جبر اس کے حدود اختیار سے باہر ہے۔ لہذا کسی خاص کلیسائی کا کیا ذکر مجلس عام بھی اپنے فیصلوں کو جبراً عائد نہیں کر سکتی۔ درحقیقت اس جماعت کے جمع رہنے کا آخری سبب اس اہمیت میں مضمحل ہے کہ مسیحی اقوام کی دنیوی زندگی میں لغویات و بد نظمی کو بچایا جائے، لہذا

۱۵۔ انھما کے تناسب کے لحاظ سے لحاظ تعداد و نوعیت (گولڈ اسٹ باب ۲۰ میں شمار کی غلطی کی وجہ سے اس کا آغاز باب ۷ میں ہوا ہے)۔



اس مجلس کا طلب کرنا، اس کی رکنیت پر حکم لگانا، اس کی رایوں کو پادریوں اور عام اشخاص پر نافذ کرنا، اعلیٰ انسانی واضع قوانین یعنی فرمانروائے اختیار میں ہے تا آنکہ امتناع ادائے مراسم مذہبی اور اخراج عن الملکت کی خالص کلیسیائی سنزائیں بھی اس واضع قوانین کے اقتدار کے بغیر قائم نہیں ہو سکتیں کیونکہ غیر ذمہ دار اشخاص کی جانب سے ان کا اطلاق اہل ایمان کے امن و سکون میں خلل انداز ہوتا ہے جس کی مداخلت و مداخلت کا فرض ہے یہ

مارسکیونے دنیاوی اور روحانی ارباب اقتدار کے متضادم دعاوی میں جس طرح بال کی کھال نکالی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ نہایت غلو پسند حامی پوپ کے مناظروں نے دنیوی حکمرانوں کے لیے جو اختیارات قرار دیے تھے ان کے مقابلے میں روحانی حکمران کے اختیارات بہت ہی محترمہ کو پہنچ گئے ہیں۔ مذہبی حکمران جماعت پر اس نے جو حملہ کیا ہے وہ اصولی پہلو سے بھی ایسا ہی سخت ہے جیسا خارجی تاریخ کے اعتبار سے ہے۔ کنبیوں والا اختیار اور حل و عقد کا اختیار جو جماعت قیس کے بڑے سے بڑے دعاوی کا خلاصہ تھا اس کے پر زور حملے کے سامنے پاش پاش ہو گیا ہے۔ ان اصطلاحات میں جو اختیار مضمر ہے ان میں نہ صرف دنیوی مفہوم کا کوئی شائبہ نہیں ہے بلکہ روحانی مفہوم میں بھی ان سے کسی حقیقی اقتدار کا اظہار نہیں ہوتا۔ گناہ کا معاف کرنا اور گناہ گار کی سزا کو ساقط کرنا قیس کا کام نہیں ہے۔ ان معاملات میں صرف خدا فیصلہ کرتا ہے اور قیس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ خدائی حکم کی تصدیق کر دے۔ یہ ضرور ہے کہ قیس آسمان کی بادشاہی کے کلید بردار ہیں مگر یہ کلید برداری محض نگہبان کی حیثیت سے ہے، اختیار کا عمل میں لانا ان کا کام نہیں ہے بلکہ وہ ایک ناچیز

بج ۲۴۳

خدمت گزار ہیں اور بس۔ مارشلیو کے اس حکم سے اس تصویر کی ضد ہیما ہوتی ہے جس میں دینی حکمران کو جلاو کی صورت میں دکھایا گیا ہے۔

اس کے کہنے کی کچھ حاجت نہیں ہے کہ پیرو واسے عقیدے کے تمام معافی و مطالب کے اعتبار سے ”حافی امن“ ہیں اس عقیدے کی سب سے زیادہ بیخ کن مخالفت موجود ہے۔ جہاں تک حاصل اختیارات ہونے کا تعلق ہے۔ اسقف روم ہر ایک دوسرے اسقف کے ساتھ قطعی مساوی سطح پر رکھا گیا ہے۔ اعزاز کے اعتبار سے مارشلیو اسے جائز رکھتا ہے کہ نظم و نسق اور روحانی زندگی کی ہدایت کی سہولت کے اعتبار سے کچھ مدارج کا ہونا مناسب ہے اور اس قسم کے ترتیب مدارج میں مناسب طور پر رومی اسقفی کو تفوق دیا جاسکتا ہے۔ مگر عام اعتبار سے رومی کلیسا کے تاریخی ارتقا اور اس کی اعتقادی نمایندوں کی جانب مارشلیو کا انداز وہی ہے جو لو تھر کی سرنامی کے بعد پروٹسٹنٹوں نے اختیار کیا۔

## ۷۔ ولیم (ساکن اولم)

رشتات علمی کے اعتبار سے ممتاز انگریز ولیم ساکن اولم مارشلیو سے بہت زیادہ کثیر التحریر ہے مگر سیاسی حیثیت سے قطعی طور پر اس کا

۱۔ جلد دوم، ۶، آخر۔

۲۔ حسب بالاصفہ ۱۸۵ (اصل)

۳۔ اس کے سوانح کے لئے ڈاکوئس سوانح قومی Dictionary of National Biography

دیکھا جائے۔ اس کے سوانح حیات و تصانیف ریز لکھنے مفصل بحث کی ہے اور مارشلیو سے اس کے تعلقات اور ان دونوں کے باہمی اثر کو سلیوین نے ایک قابل قدر مضمون امریکن ہسٹاریکل ریویو (American Historical Review) میں لکھا ہے۔

۲۲۵

اثر کم پڑا ہے۔ او کم نے اپنے خاص تصانیف میں جو طریق اختیار کیا ہے اس نے نہایت غور و فکر سے پڑھنے والوں کے لیے بھی اسے ناممکن بنا دیا ہے کہ وہ مطالب زیر بحث میں سے بہت ہی کم مطالب کے متعلق مصنف کی رائے کو محقق کر سکیں۔ ولیم نے اس بنا پر کہ اس کے ذاتی اعتقاد کے اظہار سے صداقت کو کچھ فائدہ نہ پہنچے گا اور اس زمانے کے اہم اختلافات آہ کے کسی ایک جانب میں یا فتح رائے دینے سے عقائد مذہبی کی رسوائی ہوگی، اس نے قصداً اپنے تصانیف کو علمی مناظرے کی صورت میں ڈھال دیا ہے جن میں دونوں جانب کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے مگر کسی فیصلے کا اظہار نہیں ہونے پایا ہے بلکہ مزید براں ہر ایک مسئلہ جو پیش کیا گیا ہے اس کے عناصر کا تجزیہ غیر معمولی موثقت سے کیا گیا ہے اور ہر عنصر کے مائدہ و ماعلیہ کو پوری طرح بیان کیا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اکثر بحث کا عام مقصد نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ اندرین حالات صرف یہی ہو سکتا ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ او کم مروجہ پاپائی دعاوی کا عام طور پر مخالف تھا اور اس کے تحریرات کو اس مطلب کے مباحث کا ایک خزانہ قرار دیا جائے۔ کھسائی اور پاپائی تفوق کے خلاف کوئی سا طریق استدلال جو کسی وقت بھی اختیار کیا گیا ہو وہ او کم کی تحریروں میں موجود ہے اور ان کے ساتھ ساتھ بہت سے ایسے استدلال بھی ہیں جو خاص اسی کی باریک بین ذہانت نے پیدا کیے ہیں۔ دوسری طرف شہنشاہی کے اثباتی دعاوی پر بھی اسی طرح بحث کی گئی ہے اور علی العموم دنیاوی اختیار اور علی الخصوص شہنشاہی کے فرائض کی تشبیح میں مصنف نے بہ کثرت شواہد ایسے دیے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جن اثرات نے دانتے اور مار سکیو کو متحرک کر دیا تھا ان سے وہ آگاہ تھا۔

۱۔ مقالہ کیچے ہشت مسائل (Oato Questiones) کا ختم کلام اور مکالمات

(Dialogus) کا دیباچہ گوڈاسٹ جلد دوم صفحہ ۳۹۱، ۳۹۸۔

ادکم کی وہ دو تصنیفیں جن میں سیاسی فلسفہ پر دست سے بحث کی گئی ہے، باب  
 ان میں سے ایک پوپ کے اختیار و اعزاز سے متعلق آٹھ مسائل (Eight  
 Questions Concerning the Power and Dignity of the Pope)  
 اور دوسرے مکالمات (Dialogue) ہے۔ اول الذکر ایک  
 مختلف تصنیف ہے۔ اور ثانی الذکر اس غیر مکمل حالت  
 میں بھی جو ہمارے علم میں ہے۔ ایک بہت ہی بڑی تصنیف ہے۔ اس کا عام  
 نقطہ نظر مارسکلیو کے نسبت زیادہ تر راستے کا نقطہ نظر معلوم ہوتا ہے یعنی  
 از منہ وسطیٰ کے کسی تصور کی پشت ہمد گیر ہنشا ہی اس کے خیال میں زیادہ  
 نمایاں ہے۔ اس نے اسلٹو کے ”سیاسیات“ پر بہت توجہ کی ہے مگر وہ اس  
 کے اصولی کو مارسکلیو کی انتہائی حد تک نہیں پہنچاتا۔ حکومتی تنظیم کے لیے  
 اس کے نزدیک بادشاہی مرجع ہے مگر بادشاہ کے منصب کی خالص علامت  
 نوعیت کی زیادہ توضیح و تشریح نہیں کی گئی ہے۔ شخصی حکومتوں کی جو تقسیم  
 اسلٹو نے تراوی ہے اس کی تعبیر میں اوکم نے خصوصیت کے ساتھ  
 خود سری جباریت اور شاہی حکومت کے اقتیاز پر بحث کی اور آخر الذکر  
 پر نمایاں طور پر زور دیا ہے جس کی خاص علامت وہ یہ بتاتا ہے کہ حکمران  
 اگرچہ دنیوی قانون کے تمام قیود سے آزاد ہوتا ہے پھر بھی وہ قانون نقطہ  
 کے تابع ہوتا ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ خود مختار شاہی کے وقائع میں اس خاص  
 تصور کے لیے ایک مہمیز و مہماد کا ہونا مقدر تھا اسلٹو کے اصولوں کا اپنے  
 وقت کے حالات پر اطلاقی کرنے میں اوکم نے سنٹ طامس اور ایچیڈیس کے  
 کا اقتدار کیا ہے کہ بادشاہی انہی سیاسی اصولوں کے تابع ہے جن اصولوں کے

۱۔ یہ دونوں کتابیں ”گوڈ اسٹ“ جلد دوم میں شامل ہیں۔

۲۔ مقابلہ کیجئے ”مکالمات“ حصہ سوم رسالہ اول مقالہ ۲ عام۔

۳۔ ایضاً باب ۶۔

۴۔ حسب بالا، صفحہ ۱۹۷، صفحہ ۲۰۹۔

باب

تابع شہری مملکت ہے۔ ان میں سے ہر ایک اتحاد باہمی کی ایک شکل ہے۔ ایک ان اشخاص کا اتحاد ہے جو ایک ہی جگہ رہتے ہیں، دوسرا ان اشخاص کا اتحاد ہے جو ایک دوسرے سے دور دراز مقامات پر رہنے کے باوجود بہت سی چیزیں مشترک رکھتے ہیں اور ایک ہی فرمانروا کے زیر حکومت ہوتے ہیں، اس لیے ان کا دعویٰ یہ ہے کہ بہت سے امور جو شہری مملکت کے لیے صحیح ہوں ان کے متعلق یہ سمجھنا چاہئے کہ حسب تناسب بادشاہی پر بھی ماننا ہوگا۔  
۲۴۷  
اؤکم عام طور پر مملکت کے سرایض میں وضع قوانین قیام عدل و انصاف اور ترقی محو کاری کو شمار کرتا ہے مگر جیسا کہ مارٹینگو نے زور دیا ہے مملکت کا خاص فرض یہ ہے کہ وہ مجرموں کو سزا دے۔ یہ آخر الذکر درحقیقت مختص فرض ہے، دوسرے فرائض مملکت کی خوبی کو نقصان پہنچائے بغیر حذف ہو سکتے ہیں مگر تہہ پیدی اختیار ہمیشہ حکمران کے ہاتھ میں ہونا چاہئے۔ ہمہ گیر دینیوی فہم نشاہی کے جواز سے متعلق اعلیٰ و افضل سوال کے حق میں دلائل اس زور کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں کہ ان سے تقریباً یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ اؤکم کی شخصی رائے کا اظہار ہے مگر شہنشاہ کی نسبت یہ خیال نہیں کیا گیا ہے کہ اس کے اختیارات غیر محدود ہیں، دینیوی معاملات تک میں ایسا نہیں ہے۔ ہر ایک دوسرے فرمانروا کی طرح، وہ بھی ان مقتضیات کے تابع ہے کہ اس کی

۱۔ مکالمہ (Dialogus) جلد سوم باب (۱، ۲، ۵، گولڈاسٹ) (Goldast)

جلد دوم صفحہ ۷۹۔ اؤکم، بادشاہی یا امارت، کہتا ہے اور اقوناس "بادشاہی یا موبہ۔"

۲۔ اس کی توضیح خاص کر مجرموں کی تادیب و توبیخ کے لیے ہونی ہوگی (Oeto Questiones) جلد سوم، ۶۔

۳۔ یہ سب مکالمات (Dialogue) جلد سوم، رسالہ دوم مقالہ اول (گولڈاسٹ جلد دوم) صفحہ ۸۰ کا بحث ہے۔

۴۔ دینیوی معاملات میں شہنشاہ کے حقوق مقالہ سوم باب سوم ۲ کا بحث ہے۔

حکومت عادل اور قوم کے لیے سودمند ہونا چاہئے۔ تحدیدات کے متعلق  
ادکم کے تفصیلی مطالبے میں رہائی فرمانوں کے قواعد کے علاوہ زیادہ ترویج  
تصورات پیش کئے گئے ہیں جو بعد کے زمانے میں "قانون فطرت" اور "قانون قوم"  
کے اصول موضوعہ میں جمع ہوئے چنانچہ شخصی ملک بادشاہ کے مقابلے میں  
محفوظ ہے، صرف اس حد تک ایسا نہیں ہے کہ عام بہبود کا اقتضایہ ہو کہ  
۲۴۸ وہ اغراض عامہ کے کام میں لائی جائے اور فرمانروا ان قوانین کی موافقت  
(اتباع) کا پابند ہے جو تمام قوموں کے لیے عام ہوں مثلاً وہ قوانین جن کا  
اثر جنگ، سفارت، معاشرت، امیران، دایسی، غنیمت وغیرہ پر پڑتا ہو جو قوانین  
وہ خود بنا کر ان کی پابندی لازماً نہ ہنشاہ پر عائد ہوتی ہے نہ کسی دوسرے  
فرمانروا پر اگرچہ اخلاق و تہذیب کا اقتضایہ ہے کہ وہ ان کی پابندی کریں۔  
(Imperator legibus solutus) کے فقرے کے بھی معنی لینا  
چاہئے۔ یہ مقولہ صرف ان قوانین سے تعلق رکھتا ہے جنہیں کسی خاص  
انسانی صاحب اقتدار نے وضع کیا ہو اور ہر ایک واضح قوانین کے اعلیٰ اختیار  
کی نسبت یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ "قانون اقوام" اور "قانون فطرت"  
سے محدود ہے۔

## ۸۔ اقتدار اعلیٰ اور نمایندگی کے متعلق مارسکلیو اور ادکم کی رائیں

ادکم کے اس آخری اصول میں اس نظریے کے متعلق اس کی روش  
کا پتا چلتا ہے جس پر خود اس نے اور مارسکلیو دونوں نے اختیار مطلق کے

ب۔

زیر عنوان بحث کی ہے۔ اس اصطلاح پر جو بحثیں ہوئیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عملاً اس کے معنی وہی تھے جو گزشتہ تین صدیوں میں لفظ "اقتدار اعلیٰ" سے ظاہر کئے جاتے رہے ہیں۔ اختیار مطلق اولاً پوپ کے ساتھ منسوب کیا گیا اور پاپائی سربراہ اور دکان مناظرہ (خاص کر آسٹینس ٹری ایفیس) نے اس کی تعبیر یہ کی کہ اس میں دنیوی و روحانی دونوں قسم کا وہ مطلق غیر محدود اقتدار شامل ہے جو نوعیت اشیاء کے اعتبار سے نمایندہ خدا کے منسوب ہو جائے۔ اس انتہائی خیال کے خلاف مار سگلیو اور اوکم اپنے حسب عادت ان مختلف مفہام کی جانب متوجہ ہوئے جن میں یہ اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ مار سگلیو نے آٹھ اور اوکم نے پانچ مختلف معانی شمار کئے ہیں اور دونوں نے پوپ و کلیسا کی نسبت یہ انکار کیا ہے کہ اس اصطلاح کے اور اس تعریفات میں جو اختیار شامل ہے اس کے کسی عنصر کا تعلق بھی ان دونوں سے ہے۔ مزید برآں وہ اس تصور کو دنیوی حکمران کی بحث میں بھی لے گیا ہے اور یہ سوال کیا ہے کہ روحانی معاملات میں پوپ جس اختیار مطلق کا دعویٰ کرتا ہے اس کے فاضل حکمران کو کوئی اختیار دنیوی معاملات میں حاصل ہے۔ یا نہیں، اس کا نتیجہ صاف طور پر نفی میں ہے مثلاً اس نے ارسطو کے اتباع میں یہ قرار دیا ہے کہ غلاموں پر حکمرانی کرنا بہترین مملکت کی علامت نہیں ہے۔ اور علیٰ ہذا ایسے اختیار کامل میں لانا جو غلاموں پر حکومت کرنے کے مساوی ہو، اسے یہ نہیں تسلیم کیا جاسکتا کہ وہ ایک اکمل حکمران کے شایاں ہے۔ علاوہ ازیں اس نے خالص قانونی حکمران کے تصور کو اس طرح محدود کر دیا ہے جس سے اس کے خیال کی حقیقی نوعیت ظاہر

۱۔ مقابلہ کیجئے گرگی "نظریات از منہ وسطی" (Theories of Middle Ages)

ترجمہ شیلینہ صفحہ ۳۵۔ تعلیقات۔

۲۔ حسب بالا صفحہ ۲۱۸۔ ۳۔ "نحای امن" جلد دوم صفحہ ۲۲۔ مکالمات جلد اول۔

۴۔ (Octo Questiones) جلد سوم ۵۔

۵۔ مقابلہ کیجئے جزو آخری۔

ہو جاتی ہے۔ عام استعمال کے لیے اس نے اختیار مطلق کی جو تعریف قرار دی ہے اس سے بھی پہلی خصوصیت ظاہر ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ وہ اختیار ہے جس کے وسیلے سے حکمران ہر ایک وہ فعل کر سکتا ہے جو صریحاً خدا اور فطرت کے قانون کے خلاف نہ ہو۔ پس اس طرح وہ اقتدار اعلیٰ کو صرف محدود خیال کرتا ہے۔ مارگیلیو نے اس اصطلاح کے قطعی مفہوم کی تعریف صرف اس لیے کی ہے کہ اسے معاً برطرف کر دے اور ان دونوں مصنفوں کی روش اس زمانے کی عام روش ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مملکت کے اندر اقتدار کا انتہائی حشر ہے جو کچھ خیال کیا جاتا تھا۔ اس میں اٹھارہویں صدی تک تحدید کو فرض کر لیا جاتا تھا اور اسے صرف ایسے چند اصولی ہی نظر انداز کرتے تھے جو خلاف عقل یہ کوشش کرتے تھے کہ ایسے علم میں جو قطعیت کا متحمل نہیں ہے ریاضی کی سی قطعیت پیدا کریں۔

اقتدار اعلیٰ کی بحث و تعریف کو اس طرح آگے بڑھانے کے علاوہ مارگیلیو نے نظریہ سیاسہ کی تعریف میں ایک اور اضافہ یہ کیا ہے کہ مملکت اور حکومت کے درمیان امتیاز کا پتا چلایا ہے۔ عاملے ”وضع قوانین“ کو اس صفا فی کے ساتھ ممیز کرنے میں اس کا اصل خیال مضمر ہے۔ اس کا وضع قوانین معمولی قوانین کے بنانے والے اور شائع کرنے والے سے لازماً مراد نہیں ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ اس آخری مفہوم میں تشریعی اختیار حکمران یا کسی دوسرے عضو حکومت کو تفویض کیا جاسکتا ہے مگر اس عضو کے عقب میں اور اس سے بالاتر قوم من حیث المجموع موجود رہتی ہے جس کی مرضی کے اندر وسیع ترین مفہوم میں قانون کا جو ہر اصلی داخل ہوتا ہے اور جس کی مجموعی زندگی میں مملکت کا جو ہر اصلی ہوتا ہے۔ عمومی شہری مملکت میں اصلی قوت کا اظہار سب سے زیادہ راست و بلا واسطہ ہوتا ہے مگر اعلیٰ فی حکومت میں بھی یہ

۱۔ وہ ہر ایک ایسا کام کر سکتا ہے جو خدا اور فطرت کے قانون کے خلاف نہ ہو۔

۲۔ مقابلہ کیجئے اگر کسی حسب بالا۔

۳۔ حسب بالا صفحہ ۲۴۰ (اصل)



قوت کچھ کم قطعی نہیں ہوتی کیونکہ کوئی سی مملکت ہو اس کی بقا کے لیے شہریوں کی کثرت رائے شرط لازمی ہے۔ یہ اس اصول کی چودھویں صدی کی تعبیر ہے کہ تمام حکومتوں کی بنیاد محکوم کی مرضی پر ہے۔

سیاسی تنظیم کی بحث میں مارسکلیو نے ارسطو سے اس قدر قرب پیدا کر لیا ہے کہ وہ اپنے کو اس تخیل سے آزادانہ کر سکا کہ عمومی فرمانروایا تمام حکومتی معاملات میں براہ راست کارروائی کرے یا اپنا اقتدار عام توفید کے حوالے کر دے مگر کلیسا کی بحث میں اس نے ایک ایسی تجویز کی طرف رجوع کیا ہے جو فی الاصل نیا بتی حکومت کا نظم ہے۔ مجلس عام کے لیے اس نے جس دستور کا خاکہ کھینچا ہے وہ چودھویں صدی کے لیے ایک تعجب انگیز تجویز ہے اور اس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ پارلیمنٹی حکومت کے ارتقا میں جن اثرات نے عمل کیا ہے ان کی تاریخ میں صحت کے لیے انگریزی دستور مملکت سے قدرے وسیع میدان تحقیقات ہونا چاہیے۔ نمائندگی کا وہ تصور جو اس اصول مسلمہ میں مرکوز تھا کہ شہنشاہ رومی قوم کا نمائندہ تھا اور جرمانیہ کے انتخاب کنندہ حکمران کل دنیا کی نمائندگی کرتے تھے یہ صدیوں سے بہت عام ہو گیا تھا مگر یہ مارسکلیو کے اس معنی خیز فقرے کے تصور سے بالکل ہی جدا لگانہ ہے جس میں یہ اشارہ کیا گیا ہے کہ مسیحی اعتقاد والوں کی دنیا کی نمائندگی اس طرح ہونا چاہیے کہ ہر صوبے یا جماعت کے وفید اس کے باشندوں کی تعداد و وصف کے مطابق ہوں۔ اس رائے کے ساتھ کوئی توضیحی تفسیر شامل نہیں ہے اور اس باب کے بعد کے ٹکڑوں سے صرف اس قدر ظاہر ہوتا ہے کہ قدیمی مسیحی کلیسا کے مجالس عظمیٰ کی تاریخ سے مارسکلیو کے خیالات پر بہت زیادہ اثر پڑا تھا مگر اسی تاریخ سے شہنشاہی کے مختلف

۱۔ فقط قومی جزو۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا مارسکلیو کے استعمال میں اس فقرے سے محض تعداد کی کثرت کے سوا کسی اور امر کا اظہار ہوتا ہے متعدد مقامات پر قوی سے تعداد کے بجائے اہلیت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ حمایت امن (مقابلہ کیجئے بالتخصیص جلد اول صفحہ ۱۳۱۱) ۲۔ حسب بالا۔ صفحہ ۲۲۱ (اصل)۔ ۳۔ مقابلہ کیجئے وکم ہشت سائل ہشتم، ۳۲

باب ۲۵۲

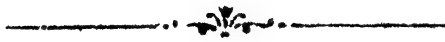
صوبوں اور جماعتوں کی تحاسبی نمایندگی کا کوئی خیال نہیں پیدا ہوتا۔ پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ مارنگلیو نے جب تعداد کی بنیاد پر رکنیت کی تقسیم کی تجویز کی تو اس نے ایک بالکل ہی نیا خیال پیش کر دیا۔ اسی خیال سے ملی ہوئی ”وصف اشخاص“ کی بنا کا ظاہری ماخذ ان معاشری و کلیسائی طبقاتی امتیازات میں موجود تھا جو اس زمانے کی خصوصیت ہے مگر تعداد کی بنا کے لیے واقعی ادارات میں اغلب ماخذ صرف بعض شہروں کی بلدی تنظیم میں مل سکتا تھا اور اس طاقوی ہونے کی حیثیت سے مارنگلیو ان سے مانوس تھا۔

اوکم کی مادی ہمہ گیری کی وجہ سے یہ کام اسی کے لیے رہ گیا تھا کہ وہ ایک عام نمائندہ مجلس کے تفصیلات مدون کرے۔ یہ فرض کر کے کہ ہر ایک قوم یا ہر ایک جماعت اور ہر ایک شخص کو بعض حالات کے تحت میں خود اپنے لیے قوانین وضع کرنے کا حق ہے اور اس خیال کے لیے سنٹ پال کی سند پیش کر کے کہ ہمہ گیر کلیسا ایک شخص ہے اس نے یہ بتایا ہے کہ تشریفی جماعت حسب ذیل طریقے سے مرتب ہو سکتی ہے:-

ہر ایک پیرش یا دوسری چھوٹی جماعت کے کل اہل زبان کی ابتدائی جمعیت حلقہ استغنی یا بادشاہی یا دوسری سیاسی تقسیم کے لیے وفید منتخب کر سکتی ہے اور ان وفیدوں کی جمعیتوں سے مجلس (عام) کے لیے وفید منتخب ہو سکتے ہیں اور اس قسم کی مجلس (عام) صحیح طور پر کلیسا کی نمایندگی کرے گی خواہ اس کے طلب کرنے اور اس کی صدارت کرنے کے لیے کوئی پوپ نہ بھی موجود ہو۔ کلیسا کے اندر اقتدار اصلی اور نمایندگی سے متعلق مارنگلیو اور اوکم کے یہ خیالات نظریات سیاسیہ کی تاریخ کی موجودہ ہیئت میں نہایت درجہ اہم ہیں۔ سو برس تک یہ خیالات کلیسائی میدان میں شدید مباحثے کا مرکز بنے رہے تھے اور خاص سیاسی اہمیت کے مسائل میں ان کا اطلاق ساتھ کے ساتھ براہمنا جاتا تھا۔ ملی اور مذہبی دونوں قوانین کے مصنفین ان سے اپنے اپنے

۲۵۳

باب ۹  
نظم کے تار پود بن رہے تھے اور ان خیالات کو قطعی و عملی شکل دینے میں ان لوگوں نے بہت مدد پہنچائی۔ فی الواقع یہی اصول وہ شاہراہ طیار کرتے ہیں جن پر سے ہو کر گزرنا ان نظریات کے بیج سے نکلنے کے لیے ضروری ہے جو قبل اصلاح زمانے کے مجالس عظمیٰ کے دور کے خصوصیات تھے۔



اے گرو کی کا یہ خاص اصول موضوعہ ہے کہ شخصہ کار و می قانون مارٹنگلیو اور آدم کے مخصوص سلمات کا خاص ماخذ تھا ملاحظہ ہو اس کی ”نظریات سیاسیہ از منہ و سلی“ (ترجمہ مظہرینہ) صفحات ۳۷-۶۷۔ یہ ٹکڑا صحت و جامعیت کے لحاظ سے علمیت کا ایک حیرت انگیز اظہار ہے۔ تاہم میرا خیال یہ ہے کہ کامل و قطعی نظریہ نمائندگی ”دو حامی امن“ کی اصل عبارت سے جس حد تک ثابت ہوتا ہے مارٹنگلیو اس سے زیادہ کا مستحق ہے۔



باب ۹

پول "ازمنہ وسطیٰ کے خیالات۔" (Illustrations of Mediaeval Thoughts) صفحات ۲۴۹ تا ۲۸۱ اور من اور اوکھم یا اوکم در "قاموس سوانح قوی" (Also art Ockham or Occam in Dictionary of National

Biography) جلد ۴ صفحہ ۳۵۷ تا ۳۶۲۔ ۲۵۴

رے ن "نظریہ حسین کے دور میں مذہبی سیاسی مطالعے" Renan Etneides  
Sur La Politique religieuse dn regne de Philippa-le-Bel.

رزلر "اٹش بوریائی کے زمانے میں پاپاؤں کے عملی محفلین  
Die literarischen Widersacher dler Papste zur zeit ludwig  
des Baiers Philippe-le-Bel, Roy de France)

ہیکلی جلد اول صفحات ۳۷۷ و ۳۷۸ (دانتی)

برائیس "مقدس رومی شہنشاہی" Holy Roman Empire. صفحات

۲۶۵ - ۲۶۹۔

چرچ "فرمانروائی" The De Monarchia. مصنفہ دانتی، ترجمہ

مؤرخ مٹلنڈر بارڈو دانتی" Studies in Danle. سلسلہ ثانی صفحات ۱۲ - ۳۴

گولڈ اسٹ "بادشاہی" De Monarchia جلد دوم صفحات ۲۵۷ و ۲۵۸ (جلد اول)

کے تصانیف اور "حامی امن"

جورجین فلسفہ سٹائاس اتواناس a Philosophie do st. Thamas d'

Aguin جلد دوم صفحات ۱۷۴ - ۲۰۷ (اوکم)

لیبیک "مارسیلیو ساکن پیڈوا" Marsilio di Padova.

مارسیلیو (ساکن پیڈوا اور ولیم ساکن اوکم) Marsiglio  
Padua and William of ockam مطبوعہ امریکن ہسٹاریکل ریویو "جلد دوم

صفحات ۴۰۹ - ۴۲۶ - و ۵۹۳ - ۶۱۰۔



# باب دہم

## ازمنہ وسطیٰ کی رفت و گزشت

### ۱۔ سیاسی و کلیسائی میلانات

اوکم کے انتقال کے بعد کی ڈیڑھ صدی نے ان تغیرات کا مشاہدہ کیا جن سے دور جدید کی آمد کا اظہار ہوتا تھا۔ جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے سیاسی حیثیت سے تغیرات ادارات سے متعلقہ تخیل و تخیل کے بجائے زیادہ تر خود ان ادارات میں واقع ہوئے۔ سیاسیات کے متعلق نظریات قائم کرنے میں لوگ کم مشغول ہوتے تھے مگر جو اصول بلا ادراک و ارادہ دلوں میں جمے ہوئے تھے ان کا اظہار واقعات کی ترقی سے صاف طور پر ہو رہا تھا۔ سب سے اول شہنشاہی کے تصور سے ہمیز قومیت کا تصور برابری پر پکڑتا جاتا تھا۔ فرانس و انگلستان کے درمیان جنگ صد سالہ کی حقیقت اسی تصور کی پیدا کردہ تھی اور اسی تصور نے فرانس کو اس سے بچا لیا کہ انگلستان اسے پارہ پارہ کر ڈالے۔ یہی تصور تھا جس نے اسپین کی بادشاہیوں کو ایک واحد شاہی میں جمع کر دیا اور یہی تصور تھا

باب

جس نے آپس سے جنوب اور آپس سے شمال کے حصص ہنشاہی کے درمیان  
ایسا رخندہ پیدا کر دیا کہ اس کی اصلاح خارج از توقع ہو گئی اور اسی نے جرمانی  
و اطالیہ کی اتحاد کے ابتدائی مبہم تصور کی امنگ پیدا کی۔ دوسرے یہ کہ جن  
اقطاع میں قومیت پیدا کرنے کا میلان سب سے زیادہ زوروں پر تھا ان  
میں سے ہر ایک قطعے میں اس دور کے اندر جاگری اعیانیت کے اختیار سیاسی  
میں پہلے غلو ہوا اور پھر اسے غایت درجے کا زوال ہوا۔ چودھویں صدی میں  
انگلستان کی پارلیمنٹ اور فرانس کے اسٹینس جنرل نے ان مالی و فوجی  
حالات کے تعین میں بہت دخل دیا جن کے تحت میں بادشاہ اپنی لڑائیوں کو  
جاری رکھتے مگر پندرھویں صدی کے ختم ہونے سے قبل ہی وہ جلیل الشان  
امرا جو ان جمعیتوں پر قابض تھے، پامال ہو گئے، انگلستان میں گلار والی  
لڑائیوں اور ہنری ہفتم کی بیدردانہ قوت عمل سے ایسا ہوا اور فرانس میں  
جنگ صد سالہ اور لوئی یازدہم کی چابکدستیوں نے یہ اثر دکھایا۔ جب  
اسپینی بادشاہوں نے یورپی معاملات میں نمود حاصل کی تو کسٹائل اور  
آریگان کے امرا جو وسیع اختیارات استعمال کر رہے تھے، ان سے اس زمانے  
کے رجحانات کی نمایاں مثال ملتی ہے نیز ان دونوں بادشاہوں کے اتحاد  
کے قبل وہ مابعد وہاں کے فسرمانرواؤں نے ان قیود سے (جو قدیم نظمیں  
نے شاہی اختیار پر عائد کر رکھے تھے) نکل جانے کی جیسی جیسی پر زور کوششیں  
کیں ان سے بھی پہلی ظاہر ہوتا ہے۔ آخر میں جرمانہ میں آئینی تصور کا  
حصول اعلیٰ سب سے زیادہ مکمل ہوا، اور جس دور سے اس وقت ہمیں  
نفسی ہے اس دور میں دایمی ہو گیا تھا۔ یہاں شاہی اختیار تقریباً برائے نام تھا اور  
بڑے بڑے جاگیری حکمرانوں نے اول شہزادہ اور پھر بتدریج منصف و  
اقتدار اعلیٰ کے تمام حاصل حصول کو اپنے قبضے میں کر لیا تھا۔

واقعات کی عام رفتار میں تیسرے اعصر شہروں کی ترقی یافتہ سیاسی  
اہمیت تھی جس سے تجارتی و حرفتی ارتقا کے اثر کا اظہار ہوتا تھا۔ مملکتی  
اعیانیت اور شہروں کے درمیان جو عناد معمولاً چلا آتا تھا اب اس کا مکمل نتیجہ

۲۵۴

ظاہر ہوا۔ انگلستان، فرانس اور اسپین میں اہالی شہر اعیانی عروج کے دور میں بہت کچھ تکلیف اٹھانے کے بعد طبقہ امرا کو منقلب کرنے میں ناز کے خاص پشت پناہ بن گئے۔ چنانچہ ان تینوں ملکوں میں شاہی قومی حکومتوں کے اندر اہل شہر کے عنصر کو معقول اہمیت حاصل ہو گئی۔ ادھر جرمانہ میں شاہی اقتدار کے زوال کے زمانے میں شہر عملاً خود مختار ہو گئے اور اطالیہ میں انھوں نے بالکل یہ زمانہ قدامت کی شہری مملکتوں کی نوعیت اختیار کر لی۔ فلینڈرز کے شہروں اور چارلس (د لیر) کے درمیان نیز لویبیا کے معاہدے اور جنوب جرمانی حکمرانوں کے درمیان کشاکش کے جو واقعات پیش آئے ان سے اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ آبادی کے جو حصص صدیوں سے اہمیت سے محروم تھے ان میں جارحانہ سیاسی احساس پیدا ہو گیا تھا اور اس حد تک یہ رجحان عمومی تھا۔ مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ انگلستان میں دانت ٹاٹر کے خراج اور فرانس میں کسانوں کی شورش کے حوالوں سے اس میلان کے شیوع کو مبالغے سے بیان کیا جائے۔ ان آخر الذکر تحریکوں سے فی الاصل ان آزار دہ اقتصادی حالات کے خلاف جو بالخصوص طاعون سے پیدا ہو گئے تھے محض مقامی رد عمل کا اظہار ہوتا ہے۔

جن مختلف رجحانات کا ابھی ذکر ہوا ہے انھوں نے اگرچہ سیاسی غلبے پر بلا شک و شبہ اثر ڈالا مگر باقاعدہ تحصیل پر سب سے زیادہ قطعی و راست اثر کے معلوم کرنے کے لیے ہمیں کلیسانی معاملات کی رفتار پر نظر کرنا چاہئے۔ ادینا کے بابائی دربار پر مدت تک فرانسیسیوں کا غلبہ قائم رہنے کا کامل اثر یہ ظاہر ہوا کہ مسئلہ میں ایک مخالف پوپ کا انتخاب ہو گیا۔ اس طرح جو اشتقاق پیدا ہوا

۱۔ کارڈنلوں (خاندانے) اولاد میں ایک اطالوی ادینی شتم کو منتخب کیا مگر چند ماہ بعد اس کے انتخاب کو اس بنا پر ناجائز قرار دے دیا کہ وہیوں نے ان پر قدغن قائم کر دیا تھا لہذا انھوں نے فائدہ ہی میں کینٹ ہنٹ کو منتخب کیا جو اینچا اور فرانس نے اسے تسلیم کر لیا اور اس کی تائید کی۔ کیشیل اور لیجان اور نیویر نے کینٹ کو تسلیم کیا جو مانہ اہل انگلستان نے اس کی۔



باب  
۲۵۸

وہ ستواتر پاپائی انتہا بات سے برابر قائم رہا اور اس کے نتائج نے تمام عالم عیسوی میں نہ صرف کلیسائی بلکہ سیاسی حالات پر اثر ڈالا۔ دو پاپاؤں کی موجودگی میں جو ایک دوسرے کے اخراج عن الملت اور لعنت میں مشغول تھے اور مختلف حکومتیں ایسی بناؤں پر ان کی تائید کرتی تھیں جو صریحاً خالص سیاسی نوعیت کی تھیں اس سے کلیسا کا اتحاد اور اس کی حکومت کی لازمی شاہی نوعیت لوگوں کے دلوں سے بہت سرعت کے ساتھ محو ہوتی گئی۔ نیک انتہا خاص جو مذہب کی اس تفسیر کے سے کانپ رہے تھے انھوں نے اس انشقاق کو مٹانے کی صدق دل سے کوشش کی مگر پاپائی مطلق العنانی کے نظریے پر قائم رہنے سے ان کے راستے میں جو بے شمار دقتیں حائل تھیں ان کی وجہ سے روز افزوں جوش کے ساتھ اس خیال کی طرف توجہ ہوتی جاتی تھی کہ کلیسا میں آخری اقتدار کا صحیح منبع عام مجلس ہے۔ ۱۸۴۹ء میں اس قسم کی ایک جماعت کے واقعاً پیرامیں جمع ہونے سے مجلس ارباب نظریات کے اعلیٰ مقاصد کچھ بھی پورے نہ ہوئے کیونکہ اس کا فوری نتیجہ ایک تیسرے پوپ اور سہ گانہ انشقاق کی پیچیدگیوں کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر ۱۸۴۸ء میں کانٹنیںس کی مجلس کو آخر الامر اس امر میں کامیابی ہو گئی کہ ایک ایسے پوپ کو مسند آرا کرے جسے تمام کلیسا تسلیم کر لے لیکن اس نتیجے کے ساتھ ہی کلیسا کی حکومت میں اصلاحات بھی دائر و سائر ہو گئے جن سے ایک بڑی مدت تک پاپائی اقتدار کے بجائے مجلس اقتدار قائم ہو گیا کلیسا کے دستور حکومت میں مجلس عام ایک مستقل عنصر بن گئی اور اس پر عزم مقصد کا اظہار ہوا کہ مطلق العنانی کو محمد و دشاہی سے بدل دیا جائے مگر اس مقصد کے خلاف پوپ اور اس کے حامیوں نے پر زور و کامیاب مقاومت کی۔ یہ جنگ مختلف کمیٹیوں کے ساتھ بیسٹل کی مجلس کے دور میں (یعنی ۱۸۴۳ء سے ۱۸۴۸ء تک) جاری رہی اور اس کا خاتمہ مجلسی نظم کے عملاً ناپید ہو جانے پر ہوا لیکن اگرچہ ظاہر اپا پائیت کو فتح حاصل ہو گئی مگر مجلسوں کے بعد اس کا اقبیاز اور اس کا حقیقی اقتدار بہت کچھ گھٹ گیا۔ اس کو یہ فتح ایسے ذرائع سے حاصل ہوئی تھی جس سے سیاسی ادارے کی حیثیت سے اس کی کمزوری

۲۵۹

روز روشن کی طرح عیاں ہو گئی۔  
 مجلسی دور کے اختلاف آراء نے مقننین و فلاسفہ کی توجہ کو جذب کر لیا اور تاریخ حق کے مسئلے کو بالکلیہ از سر نو ڈھالنے کا شوق پیدا کر دیا۔ اس وقت کے اصولوں میں نہ صرف مارکسٹیکو اور آدکم کے قاطع شکمانہ انداز کا پتا چلتا تھا بلکہ ترقی کن اطالوی "نشادہ" جدیدہ کے آزادانہ تنقیدی طریقوں کا بھی پتا چلتا تھا۔ چنانچہ مجلس (ساکن کیوس) کی تجویز ویلا کے استدلال کی وجہ سے ۱۹۲۱ء میں کانستینٹائن کے عہدے کو قطعی طور پر محض اساطیر کے درجے تک پست کر دیا گیا۔ مزید برآں خود مجلسوں کی تنظیم اور ان کے طریق کار میں بیشک و شبہ وہی رجحانات نظر آتے تھے جو خارجی سیاسیات کے معاملات میں نمایاں تھے۔ کانستینٹینس میں قوموں کے رائے دینے کا جو طریق اختیار کیا گیا اس سے اقوام یورپ کی گروہ بندی کو قطعی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اجماعیت اور بادشاہی کی مخالفت کا اظہار پارلیمنٹ کے رچرڈ دوم شاہ انگلستان کو معزول کر دینے سے ہوا اسی صفائی کے ساتھ اس کا اظہار اسپینا اور کانستینٹینس میں مقتدایان دین کی جمعیتوں کے پاپاؤں کو معزول کر دینے سے ہوا۔ آخر میں جاگیر اعیانیت کے خلاف اہالی شہر کے ترقی پذیر سیاسی اثر کی نظیر پریل میں مقتدایان دین کے مقابلے میں چھوٹے درجے کے یادریوں کی نمود اور ان کی جارحانہ روش سے ہوا جس سے انجام کار میں مجلس کا خاتمہ ہلاکسی نتیجے کے ہوا۔

## ۲۔ وائکلف اور س

مجلسی تصور کے کامل طور پر عمل پذیر ہونے کے قبل انگلستان اور

۱۔ اس موقع پر پانچ قومیں تھیں :- اطالوی، فرانسیسی، جرمنی، انگریز، اسپینی۔

باب

برہمیا کی ان محرمکوں سے جو علی الترتیب و التکلف اور ہنس کے ناموں سے وابستہ ہیں، صحیح طور پر اس زمانے کے خصوصی رجحانات کا اظہار ہوتا تھا۔ دونوں تحریکوں کی روح قومی اور مخالف پاپائی اور اپنے اظہار میں کم و بیش عمومی تھی۔ انھوں نے جس اعتقادی آلے سے کام لیا اس سے نہایت صاف طور پر مار سگلیو اور اوکم کا اثر ظاہر ہوتا تھا مگر وائکلف نے ایک بڑی حد تک اور ہنس نے تقریباً بالکل اپنے کو خاص مذہبی و کلیسائی مسائل کے لیے وقف کر دیا۔ جہاں انھوں نے سیاسیات میں ہاتھ لگایا ہے وہاں ان کی تعلیم ابتدائی کلیسا کی ہے یعنی دنیاوی اقتدار کو صرف اس لیے تسلیم کیا ہے کہ اس کی تزیین کریں۔ لیکن محض اتفاق ہی اتفاق سے، عام حیثیت میں اقتدار کے ایک نظریے کو ترقی دی ہے۔ جو سیاسی خیال کی تاریخ میں دیکھنی و اہمیت سے خالی نہیں ہے۔ یہ نظریہ اس کی ربانی و ملکی "خداوندی" سے متعلق تصانیف میں موجود ہے۔ "خداوندی" سے وائکلف کی مراد ہستی مخدوم اور ہستی خادم کے تجریدی تصور سے ہے۔ اس طرح اس اصطلاح سے خدا کا تعلق کائنات کے ساتھ بادشاہ کا تعلق اس کی رعایا کے ساتھ اور مالک کا تعلق اپنے لازموں اور اس کے ملاک کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے مگر اصول کے یہ مختلف مظاہر ایک ہی سطح پر نہیں قائم ہیں۔ خدا کی خداوندی سب سے بالاتر اور سب سے عظیم تر ہے اسے خداوند الاعلیٰ کہا جاسکتا ہے۔ اور اس کا اقتدار دوسرے بادشاہوں کی طرح مختلف المارج ماتحتوں کے واسطے سے منقسم نہیں ہے۔

۳۶۱

۱۔ وائکلف کے تصانیف مکمل تنقیدی مذاہن کے ساتھ "مجلس وائکلف" (Wycliffe Society) کی جانب سے شائع ہو رہے ہیں۔

۲۔ اس کی تعریف حسب ذیل ہے: "یہ ایک تفسیری حالت ہے جس کے بموجب مقصود یہ ہے کہ جو اس

(on Divine Lord ship)

کی خدمت کرتا ہے اس پر حاوی رہے۔ ربانی حکومت

جلد اول باب اولیٰ۔

۳۔ ربانی حکومت جلد اولیٰ ۵۔

بلکہ ہر شے جو اس کے تابع ہے اس پر براہ راست نافذ ہوتا ہے۔ یہ ربانی خداوندی ہے۔ ادنیٰ انواع میں دو اصناف ہیں، طبعی اور ملکی، ”نظری خداوندی“ یا اناجیلی وہ ہے جس میں اناجیل کے قانون کے تحت وہ تمام لوگ شامل ہیں جو سایہ رحمت ہیں یعنی تمام نیکو کار اس میں، اخل ہیں، ملکی خداوندی انسان کی بنا کردہ ہے یہ گناہ سے وقوع میں آئی اور ہر اعتبار سے دوسرے انواع سے کم درجے میں ہے۔ صحیح مفہوم میں حقوق انھیں لوگوں کے لیے ہیں جو اناجیلی خداوندی میں شریک ہیں یعنی انھیں فی الاصل خدا نے اپنی دین سے سب کچھ دیا ہے۔ ملکی دولت و اختیار خداوندی کا سایہ ہیں اور محض انھیں حاصل ہو سکتے ہیں جن پر خدا کی رحمت ہے اطلاق کی انتظام کے تمام مانوس حالات یعنی انتقال و وصیت وغیرہ سب کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ان جبروں کا نظم ہے جن کا حقیقی حق خدا کی ذات میں اور اس کے قانون کے تحت اس کے منتخب کردہ شخص میں ہے۔

۲۶۲ واکلف کے تمام تخیل میں خصوصیت کا ملا موجود ہے کہ خداوندی کے تقویر میں اطلاق حقوق اور سیاسی اقتدار کو ناقابل امتیاز طور پر ملا دیا ہے اس کا نقطہ نظر جاگیری ہے اور ربانی خداوندی کے ساتھ ملکی خداوندی کی مثال بار بار جاگیری آقا اور اس کے تابع سے دی گئی ہے یہ انسانی حکومت کے باب میں اس نے بادشاہی اور اعیانیت کے نسبتی اوصاف پر کسی قدر توجہ کی ہے۔ آخر الذکر کی نسبت اس کا خیال ہے کہ خداوندی قانون کے تحت میں حالت بے جرمی (معصومیت) کی ایک صحیح شکل ہے مگر اول الذکر کی ضرورت حالت گناہ کی صورتوں سے لاحق ہوتی ہے۔ لیکن بادشاہی اختیار کا انحصار درحقیقت انسانی قانون پر نہیں بلکہ

۱۔ مثلاً ربانی حکومت جلد اول، ۱۸ وابعاد۔

۲۔ واکلف کی اعیانیت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں اخلاطوں کے متولیان ارسطو کی اعیانیت نیکو کاری اور بنی اسرائیل کے ”قدا“ کے خیال کو باہم ملا دیا گیا ہے۔ ربانی حکومت جلد ۱، ۲۷۔

ہند

خدا کی رحمت پر ہے، اس لیے صحیح شاہی اقتدار نہ موروٹی جانشینی سے حاصل ہوتا ہے نہ انتخاب سے جس وارث کا اصطبار نہ ہوا ہو وہ جسمانی گناہ کی حالت میں ہونے کی وجہ سے اس وقت تک خداوندی نہیں حاصل کر سکتا جب تک یہ نقص رفع نہ ہو جائے۔ ہر ایک مسیحی بادشاہ سورما یا دوسرے ملکی آقا اپنے جسمانی باپ کی بہ نسبت اپنے روحانی باپ کے زیادہ پابند ہیں۔ اس عقیدے سے وہ یاد تازہ ہو جاتی ہے جو پاپائی تفوق کے اصول کے بنانے میں عانی پاپائیت فریق نے اس سے قبل استعمال کیا تھا۔ علیٰ ہذا غلامی کی نسبت اس نے بعینہ وہی اصول پیش کیا ہے جو سینٹ آگسٹین کا تھا یعنی یہ ایک انسانی ادارہ ہے جو نتیجہ ہے گناہ کا اور خدا کے منتخب کردہ کی نظر میں غلامی کی دنیوی حالت کچھ وقعت نہیں رکھتی کیونکہ فی الاصل سب مساوی طور پر آزاد و شریف ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”غلامی تین قسموں کی ہے ایک خدا کے تابع ہونے، دوسرے انسان کے تابع ہونے، تیسرے گناہ کے تابع ہونے کے اعتبار سے ہے۔ ان میں سے پہلی اعلیٰ و اشرف شے ہے دوسری کی بچہ پروانہ ہونا چاہئے اور آخری بدترین ممکن شے ہے“

۲۹۳

والفکلف نے جس طرح اپنے نظریے کا اطلاق ان مسائل پر کیا جو معمولی مفہوم میں دنیاوی ملک سے واسطہ رکھتے تھے اور کلیسا کے ساتھ جس طرح ان کا تعلق تھا اس سے نہایت ہی نمایاں طریق سے اس پر ارتداد کا الزام لگ گیا۔ انسانی خداوندی کی ثانوی اور تابع نوعیت سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ دایمی ملکی ملک کا حق نہ کوئی فرد واحد دے سکتا ہے نہ کل نسل انسانی دے سکتی ہے نہ خود خدا دے سکتا ہے۔ اس کا ایک ضمنی نتیجہ یہ تھا کہ کلیسائی اشخاص یا شخصیات اہلک دنیاوی کا ناقابل انفکاک حق نہیں رکھتے،

۱۔ حسبِ بالا صفحہ ۲۱۷۔

۲۔ غلامی تین قسم کی ہے خدا کی انسان کی اور گناہ کی۔ ان میں سے پہلی سب سے بہتر ہے، دوسری ایسی ہے کہ اس کی پروانہ کی جائے اور تیسری خدا ممکن تک بدترین۔ انی حکومت جلد اول صفحہ ۲۴۲۔

یہ چیزیں ناروا استعمال کی صورت میں ان سے نکال لی جاسکتی ہیں۔ شاہ جان نے باب  
 پوپ انوسنٹ سوم سے جس اخراج کا وعدہ کیا تھا اس کو برابر ادا کرتے رہنے  
 سے انگریزی پارلیمنٹ کے انکار کر دینے کی وجہ سے اس بیعتہ ضمنی کے اطلاق کو  
 فوری عملی اہمیت حاصل ہو گئی۔ وائٹلکف نے اپنے خاص اصول موضوعہ  
 سے برأت اور اخراج عن الملت کے اس خیال کے لیے بھی تائید حاصل کی  
 جسے مار سگیلو اور او کم نے بہت زور کے ساتھ ثابت کیا تھا۔ تمام دوسرے  
 انسانی افعال کی طرح اس میں بھی قسب کے فرض کی نسبت یہ قرار دیا گیا  
 تھا کہ وہ حضرت عیسیٰ کے قانون کی مطابقت سے مشروط ہے، لہذا کسی معاملے  
 کے فیصلے کا حقیقی و اصلی جواز صرف اسی حد تک ہے جس حد تک وہ خدا کی مرضی  
 سے مطابقت رکھتا ہو، اس سے کچھ نہیں ہوتا کہ یا پاؤں کے احکام اور دوسرے  
 تحریرات سے اسے کتنی ہی تقویت کیوں نہ پہنچائی گئی ہو۔ گناہ کی معافی اور  
 کلیسا سے اخراج کی توہین انسانی افعال سے ہو سکتی ہے مگر فی الواقع ان کا  
 عمل ان انسانی افعال کے بغیر ہو جاتا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے ملی خداوند  
 کے متعین کرنے والے امور رسمی و تحریرات اس واقعی خداوندی پر مشور نہیں  
 ہوتے جن کا تعین خدا کی بارگاہ میں ہوتا ہے۔ ان اصولوں سے آخر میں  
 نہایت ہی اہم نتیجہ یہ اخذ کیا گیا ہے کہ کلیسا کو دنیاوی اہلاک سے جو عشر اور  
 دوسری امداد ملتی ہے وہ اخراج عن الملت کے ذریعے سے جبراً حاصل  
 نہیں کی جاتی۔

عام حیثیت میں وائٹلکف کا اصول وہی ہے جو تمام مسیحی دور میں  
 عام رہا ہے یعنی ربانی یا طبعی قانون کو انسان کے ایجابی قانون پر فضیلت  
 حاصل ہے۔ وائٹلکف کی نسبت سے زیادہ مختص خصوصیت یہ ہے کہ وہ  
 جاگیر ہی تعلقات کی تشبیہ کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ خدا اور اس کے

۱۔ انسان کے لیے یہ نامکن ہے کہ وہ خارج الملت کیا جائے جب تک کہ وہ خود اولاً و خصوصاً  
 خود اپنے کو خارج الملت نہ کرے۔

بابت

قانون کی عبارت اعلیٰ کو قائم رکھا گیا اور اس کی توضیح و تشریح کی گئی ہے اور یہ نہ صرف افلاطون کے سے تحصیل پرستانہ اصولوں سے بلکہ یورپ کے معاشرتی نظم کے اصولوں سے بھی ایسا کیا گیا ہے۔ وائٹکلف کے وقت تک جاگیر سیادت اعلیٰ کا روزانہ کی زندگی کے معاملات کے ساتھ بلا واسطہ و ظاہری تعلق اس قدر منقطع ہو گیا تھا کہ اس سے اس ربانی سیادت اعلیٰ کے لیے ایک صریح و بدیہی تشبیہ مہیا ہو گئی جس کا جوہر اصلی روحانیت اور عقیدے کے حدود میں واقع تھا۔

سیاسی نوعیت کے اصولوں میں جس نے اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا جو اس نے آزادانہ طور پر وائٹکلف سے لیا تھا۔ اس کے کام سے جہاں تک ہمیں تعلق ہے وہ یہ تھا کہ اس نے پادریوں کے اختیار مطلق کے انتہائی دعاوی کے خلاف رد عمل کی تحریک کو ایک نسل آگے بڑھایا اور وسطی یورپ میں پھر ان اصولوں کو تقویت دی جنہیں مار سکیو اور اوٹکم نے شائع کیا تھا یعنی کلیسا کے دنیاوی مقبوضات اس کی ہیئت کذائی کے لیے حقیقی عرصہ نہیں یا پائی بادشاہی خدا کا قائم کیا ہوا ادارہ نہیں ہے اور حقیقی کلیسا کوئی فرد وہ یا گروہ افراد نہیں بلکہ اہل ایمان کی کل جماعت ہے۔

۲۶۵

۱۷۔ مقابلہ کیجئے :- ”گولڈ اسٹ“ میں ”اہل کلیسا کو دنیاوی حقوق سے محروم کرنے کے متعلق اس کا حزم“ جلد اول صفحہ ۲۳۲ میں یہاں شرح و بسط کے ساتھ دنیاوی حکمرانوں کے اس حق کی حمایت کی ہے کہ وہ خرابی کی بنا پر اہل کلیسا کو املاک سے محروم کر سکتے ہیں اور جا بجا اس کے دلائل بلفظ وائٹکلف سے لیے گئے ہیں۔

۱۸۔ جس نے وائٹکلف ہی کے اتنے کامل طور پر یہ رائے قائم رکھی ہے کہ کلیسا جملہ سابق انتقدیر جماعت پر مشتمل ہے۔ ملاحظہ ہو گیسٹر حسب الجسد سوم صفحہ ۴۳۳ تطبیق ۱۸۔

ہائے

## ۳۔ جرمن اور مجلس کانستینس

جو اسباب و انگلف اور ہس کے اصولوں کے بروئے کار آنے کے موجب ہوئے، انھیں اسباب کا نتیجہ ہونے کے اعتبار سے کانستینس کی مجلس بھی کچھ کم نہ تھی مگر ان اصولوں کی انتہا پسندی کے متعلق اس مجلس نے شدید ترین مخالفت کا اظہار کیا۔ ہس انبار میزم پر جلادیا گیا، اور و انگلف بھی مرنے کے بعد شہید قرار دیا گیا۔ جو لوگ اس رشتہ قاق کو رفع کرنے کے لیے جس نے کلیسا کو تباہ کر دیا تھا، اس سرگرمی سے محنت کر رہے تھے، ان کے نزدیک بحالی نظم و اس کا طریق یہ نہیں تھا کہ عقائد میں بدعتیں کی جائیں بلکہ تنظیم اور نظم و نسق کی اصلاح سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا تھا۔ اہل مجلس اپنے اس مقصد کے انقلابی میلان سے واقف تھے کہ وہ پوپ کو مجلس عام کے تابع کرنا چاہتے ہیں، مگر اس کے ساتھ ہی وہ قدیم ترتیب میں اس سے زیادہ ترمیم کے سخت مخالف تھے جسے وہ قطعاً ناگزیر سمجھتے تھے۔ وہ صحیح مفہوم میں متعلق تھے انقلابی نہیں تھے۔

تمام مجلسی تحریک کی روح رواں جامعہ پیرس کا ذی علم و فصیح و بلیغ امیر جان جرمن اور اس کا قابل احترام مرشد ایلی کا کارڈینل پیرو تھا۔ ان دونوں نے ایک موثر مجلس عام قائم کرنے کے لیے برسوں سخت محنت اٹھائی، اور جب کانستینس میں ان کی کوششیں بار آور ہوئیں، تو کامیاب اصلاح کے دشوار گزار راستے میں رہبری کرنے کے تمام فریقوں کی آنکھیں انھیں دونوں کی طرف لگی ہوئی تھیں۔ مقامات مجلس کے قبل اور اس کے دوران دونوں حالتوں میں جرمن کی تحریروں میں کلیسائی تنظیم

۱۔ ان میں سے ہمارے لیے جو سب سے زیادہ اہم ہیں وہ گولڈاسٹن، بادشاہی (Monarchia) جلد دوم ۱۳۸۸ء و مابعد پر طبع ہوئی ہیں۔



باب

کی صحیح صورت کے طور پر محدود شاہی کا ایک منہاجنا نظریہ پیش کیا گیا تھا۔ اس نظریے سے یہ لازم آتا ہے کہ مدتوں کے تحمید پشروالے اصول کو باقاعدہ رد کر دیا جائے اور اس نظریے میں مارٹینیو کے اصول کی متعدد نوعیتیں بھی شامل ہیں مگر جرسن اس قدر استیصالی نہیں ہے جس قدر اس کا پیشرو تھا وہ مارٹینیو کی عمومیت کے متعلق کچھ سننا نہیں چاہتا تھا حکومتی اعتبار سے اس کا کلیسا ایک جماعت حکمرانان تھا اہل مذہب کی عام جماعت نہیں تھا۔ مختصر یہ کہ کلیسائی سیاسیات کے تصور میں وہ اعیانہ تھا۔

مجلسی تحریک کی قدامت پرستی اور پھر اس کے ساتھ انقلابی نوعیت کی توضیح خصوصیت کے ساتھ اس فکر کاوش سے ہو جاتی ہے کہ ”ضرورت“ اور ”بہبود عام“ کو نہایت ہی دور رس اصلاحات کی بنیاد بتایا گیا ہے۔ مثلاً پوپ کی مفادومت یا اس کی اطاعت سے انکار کے متعلق یہ خیال ہو سکتا ہے کہ گاہ بگاہ یہ عیسائیوں کا حق اور فرض ہو جاتا ہے مگر اس کی بنائے اہلی کوئی مقدس ضرورت یا مغلوب کن حالات کا دباؤ ہونا چاہیے۔ فی الواقع اس انشاق کو فسخ کرنے کی کارروائی میں صاف طور پر یہ قبول کیا جاتا تھا کہ اس کا اہم قدم خلاف مضابطگی پر ہے۔ ضرورت کے اس تصور کے اس کثرت کے ساتھ بار بار ظاہر ہونے سے انگلستان میں دھگوں کے انقلاب کا پرزور خیال ذہن میں آجاتا ہے اور جب یہ خیال کیا جاتا ہے کہ جرسن اور دھگ دوئوں کی کوشش یہ تھی کہ عمومیت کی شان و علو کے لیے کوئی بنیاد قائم کئے بغیر مطلق العنانی کے ختم کر دینے کو حق بجانب ثابت کر دے۔ مغلوب کن ضرورت کی بنا پر پوپ اور بادشاہ سے کمال کر جو مطلق العنان اختیار (علی الترتیب) مجلس اور پارلیمنٹ کو سپرد کیا جانا منظور تھا اسے توافق کو ہر طرح پر قربان کر کے اس سے روکنا تھا کہ اسی مذکورہ بالا بنا پر اسے رعایا کی عام جماعت

لے پاپ کو بحرف کرنے سے متعلق (De Aufferibilitate Papae.) صفحہ ۱۳

سے مقابلہ کیجئے برک: مضمون ”نئے دھگوں سے قدیم دھگوں کی جانب مراجعہ“

باب

کی طرف بڑھا دیا جائے۔

کلیسا کے اندر اعلیٰ اقتدار کے متعلق جبرسن کا اصول اس ہوشیاری سے مرتب کیا گیا ہے کہ مجلس کو معقول فوقیت حاصل ہو جائے اور اس کے منافی پاپ کے روایتی اقتدار کو کم از کم نقصان پہنچے۔ باضابطہ طور پر اختیار بھی روم کے امام مقتدا کے ہاتھ میں ہے مگر اس کے عقب میں اور اس کے پیچھے کے طور پر کلیسا کا اختیار رکھی ہوا اور یہ کلیسا وہ ہو جس کی تنظیم مجلس عام کی شکل میں ہو اور وہی اس کی نمائندہ ہو۔ آخر الذکر کا فرض یہ ہو گا کہ وہ کلیسا کے اتحاد کی فکر کرے خاص خاص اشخاص کو اختیار تفویض کرے اور پاپائی اختیار جس طریق پر استعمال ہو اسے قانوناً منضبط کرے۔ برقیقت یوب کلیسا کا انتظامی گشتہ بن جائے صرف اہم معاملات میں اسے اختیار کی حاصل ہو کیونکہ مجلس دائماً اجلاس نہیں کرتی رہتی اور نہ آسانی سے طلب ہو سکتی ہے۔ پاپائی اقتدار اعلیٰ کی اس معقول محدودیت کو جبرسن نے اس طرح پھپھایا ہے کہ مقتدا کے علو شان کے جو مقولے زبانزد تھے ان کا بار بار ذکر کیا ہے اور اسی طرح اس خیال کا بھی بار بار اظہار کیا ہے کہ مجلس فوقیت کا دعویٰ زیادہ تر اشتقاق کے لغویات اور کلیسا کے مہلک خطرے ہی کی وجہ سے بیجا ثابت ہو سکتا ہے۔ تاہم جو نظم قرار دیا گیا ہے اس کا انداز و میلان صاف واضح ہے اور اس احساس و ادراک میں کوئی شبہ نہیں کہ قدیم کلیسائی نظم کو پلٹ دینے والے اصول کا شیور ہو گیا ہے۔

اسی زمانے میں یہ اچھی طرح سمجھ لیا گیا تھا کہ یکسری حکومت شاہی کے محدود کرنے کے یہ اصول جس طرح کلیسائی نظم پر عائد ہو سکتے ہیں اسی طرح سیاسی نظم پر بھی عائد ہو سکتے ہیں۔ مجلس کے اختیار اور اس کی سرگرمی سے

۱۔ (کنجائ دی گئی ہیں ایک کچھ نہیں بلکہ ایک کرنے کے لیے)

۲۔ رسالہ دوبارہ اختیار کلیسا جلد دوم۔

۳۔ ایضاً ۱۰۱۔

باب

متعلق سپانچہ نصف صدی تک مغربی یورپ کے علمی حلقوں میں دلچسپی کا مرکز بنا ہوا تھا، اور اگرچہ کلیسائی مباحث کی عظمت میں یہ خیال دب گیا تھا، پھر بھی اہل کلیسا کی بحثوں سے اس نے نہایت ہی اہم اثر قبول کیا۔ جو سن کے تمام تصانیف سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نہایت صریح طور پر اس سے آگاہ تھا کہ اس کے اساسی اصول جس طرح کلیسائی حکومت سے متعلق ہیں اسی طرح سیاسی حکومت سے بھی متعلق ہیں۔ اس مانوس عام فرق کو قائم رکھتے ہوئے حضرت عیسیٰؑ نے کلیسا کو جو قانون عطا کیا ہے وہ ہمہ گیر ہے اور خالص بنیوی قانون مکان و زمان کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے، اس نے یہ رائے قائم کی ہے کہ قانون کے ساتھ منظم کار کا تعلق اور حکومتی تنظیم کی عام ترتیب ایسے اصول سے متعین ہوتی ہے جو کلیسا اور مملکت دونوں میں یکساں ہیں فی الاصل، اس کے عام استدلال کا مطالبہ یہ ہے کہ قانون پر فائز ہونے کا جو وصف ہنشاہ کی جانب منسوب کیا جاتا تھا، پوپ کے لیے اس سے نہایت صریح طور پر انکار کیا جائے۔ دنیوی قانون میں ان مقولوں کا کہ ”حکمران کو جو کچھ پسند ہو“ اور ”حکمران قوانین سے مستثنیٰ ہیں“ جو از جو کچھ بھی ہو، کلیسا میں ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ کہنا کہ ”پوپ قانون سے بالاتر ہے مکارانہ و دغا بازانہ خوشامد ہے“ کلیسا کے قانون کے اوپر اگر کوئی صاحب اقتدار ہے تو وہ مجلس عام ہے جسے یہ اختیار ہے کہ پاپاؤں اور سابقہ مجلسوں نے جو قوانین بنائے ہوں ان کی تاویل ترمیم و تفسیح کرے۔ ارسطو نے حکومتوں کی جو تقسیم کی ہے اس سے اس حکومت کا خیال حاصل ہوتا ہے جسے کلیسا میں رائج ہونا چاہیے یعنی یہ مرکب شکل حکومت ہونا چاہیے جس میں شاہی، اعیانی، اور اشرافی عناصر شامل ہوں۔ جو سن کا خیال یہ

۲۶۹

۱۔ ”پوپ کو برطرف کرنے سے متعلق“ ۱۱ سالہ سیاسیات مذہبی ۱۲۔ ۱۳۔ خطبہ جو ۲۲ جولائی کو ہوا  
 ۱۴۔ ۱۵۔ گولڈن اسٹ جلد دوم ۱۴۰۴۔ ۱۵۔ خطبہ جو ۲۲ جولائی کو ہوا گولڈ اسٹ جلد دوم صفحہ ۱۴۱۔  
 ارسطو جس عمومی شکل کو عیونیت Polity کہتا ہے جو سن اس کا نام Timocracy رکھتا ہے۔

بے کہ مرکب شکل کے اصول کو فساد نس نے اس حد تک اختیار کر لیا ہے کہ بادشاہ اور پارلیمنٹ میں شاہی اور اعیانی عناصر موجود ہیں مگر اس کا مل امتزاج میں ابھی بہت کچھ کوتاہیاں باقی رہیں۔ تاریخی حیثیت سے یہ امتزاج موٹے کے ۲۷۰ محنت میں اسرائیلی دولت عامہ کی تنظیم میں ملتا ہے جس میں خود موٹے شاہی عنصر کے بجائے تھے بہتر اکابر (شیوخ) اعیانی عنصر تھے چھوٹے درجے کے حکام انفرادی یا عمومی عنصر تھے یہ

معدود حکومت قانون کی حکمرانی اور قطعی قانون دروایات کا انصاف اور مفاد عامہ کے مقتضیات کے تابع ہونے کے بارے میں جرگہ اور اس کے فیصلوں کے قاطع وقامح دعاوی نے کانسٹینس کی مجلس کے فیصلوں میں کامل توثیق حاصل کر لی اور اس طرح اس زمانے کے ذہنی اور ایک میں سرایت کر گئے۔ اس واقعے پر نظر کرتے ہوئے ایک جدید مصنف کے یہ خیالات بجا معلوم ہوتے ہیں کہ اس مجلس نے۔

”اول وسیع پیمانے پر خالص سیاسی اتحاد کا اظہار کیا اور اس میں دستوریت کے تصورات پر یورپی قبول عام کی مہر ثبت ہو گئی۔ اس مجلس نے سیاسیات کا ایک ایسا نظم پیش کیا جو منطقی تھا، اس میں اعتقاد ہی عنصر کو بالکل دخل نہ تھا، اس نے بادشاہوں کے حقوق کو بچا لیا مگر اس کے ساتھ ہی قوم کی آزادیوں کو محفوظ کر دیا اس نے آئندہ نسلوں کے دستوری مصلحین کے لیے راستہ صاف کر دیا۔“

۱۔ رسالہ دربار، اختیار کیا۔

۲۔ ملاحظہ ہو باقی حصے رسالہ وحدت کلیہ کا حصہ دوم۔

۳۔ جے۔ نوائیل ٹکس، مجلس کانسٹینس کے سیاسیات، مطبوعہ Transactions of the Royal

## ۴۔ نکولس (ساکن کیوس) اور مجلس بازل

بازل کی مجلس جس میں کلیسائی حکومت کے نظم کو جس کا حکم کونٹیننس میں دیا گیا تھا (نہایت کامل طور پر چھٹہ عمل میں لایا گیا اور بعد میں اسے تباہ بھی کیا گیا) اس مجلس میں ان سے بدرجہا زیادہ استیصالی نظریوں پر غور کرنے کا موقع ملا جن پر اس سے قبل غور ہو چکا تھا۔ مجلس کی جانب پاپائی دربار کی جمعیت پسندانہ روش نے اصلاحی جماعت کے بائیں بازو کو آگے بڑھا دیا اور مخالف شاہی دلیل کو ایمانی حد سے متجاوز کر کے (جہاں جبرسن ٹھہر گیا تھا) پوری طرح عمومیت کے مدد میں پہنچا دیا۔ نکولس (ساکن کیوس) جو ایک وسیع العلم جرمانی تھا جدید مفہوم میں علمی طبیعت کا شخص تھا اور منطقی وقت نظری میں بہترین متکلمین نے ہم پایہ تھا اس نے اپنی تصنیف ”اتفاق کیمتھولی“ Concordantia

۲۷۱

Catholica کے ذریعے سے مجلس کے سامنے ایک ایسا نظریہ ہمایا کر دیا جو اس کی ضرورتوں کے مطابق تھا۔ اس نہایت ہی قابل قدر کتاب میں ایک ایسا اصول پیش کیا گیا ہے جو اپنی جدت و غیر معمولی قوت کی وجہ سے ہمیشہ اور صراحت میں ایسا ہی ہے جیسا ایک صدی قبل مارسل گیو کا اصول تھا جس سے بعض اعتدالات میں وہ شاہت رکھتا ہے۔ سیاسی نظریے کے ازمنہ وسطیٰ کے طرز سے منقلب ہو کر ازمنہ جدید کے طرز میں آنے سے متعلق اس نظریے کے دو نکات خاص طور پر ہماری توجہ کے محتاج ہیں۔ پہلا نکتہ نظریہ ہم آہنگی یا اتحاد ہے اور دوسرا حکومت کی بنیاد کی حیثیت سے عمومی مرضی کا نظریہ ہے۔

نظریہ ہم آہنگی میں کیوسینس نے یہ قرار دیا ہے کہ مادی و روحانی مظاہر میں اور تمام اجزاء کے عناصر اصلیہ میں (جن میں چھوٹے سے چھوٹا جز و تک

شامل ہے) کل کے ساتھ نظم و ربط پایا جاتا ہے۔ خدا کی کائنات کو ایک عضوی شے بنیال کیا گیا ہے جس میں ہر ایک عنصر اپنا اہم فرض ادا کرتا ہے۔ اسی طرح انسانی معاملات میں تمام خدائی تجویز کا ہر ایک عنصر اپنے سے چھوٹے عناصر کے ہمہ غوں پر مشتمل ہے جو اتحاد باہمی کے ساتھ کامل دکل کے لیے اپنا فعل انجام دیتے ہیں۔ کلیسا اور شہنشاہی وہ دو طیل القدر ادارات ہیں جن میں انسانی مسائل کی تعلیم کی گئی ہے اور ان میں سے ہر جزو کا ایسا سلسلہ ہے جن کے تعلقات کل کے ساتھ وابستہ ہیں۔ پس کیوسینس کے خیال کا عطر یہ ہے کہ جو اصول کلیسائی اعضا کے باہمی تعلقات کو متعین کرتے ہیں وہ قطعاً ویسے ہی ہیں جیسے دنیاوی حکومت میں شائع ہیں۔ یہ نظریہ قرار دے کر کہ کلیسائی حکومت میں عباس مرکزی عضو ہے اس نے بالاسبق قرار یہ رائے قائم رکھی ہے کہ سیاسی تنظیم میں بھی مجلس کو مرکزی جگہ ملنا چاہئے۔ اس کے خیال میں ان دونوں کا تطابق محض تشبیہ یا سہولت کا معاملہ نہیں ہے بلکہ ایک ایسا امر واقعہ ہے جس کی جڑیں ہستی کی بنیادوں کے اندر ہیں۔ کیوسینس نے اس خیال پر جس قدر زور دیا ہے اس سے کلیسائی و سیاسی نظریے کے قریبی تعلق اور باہمی اثر کی نہایت موثر توضیح سامنے آگئی ہے۔

پس حکومتی اختیار کے ان دو انواع میں اس ارادی تعلق کو ذہن میں محفوظ رکھ کر ہم اس اصول کی ضرورت کا اندازہ بہت آسانی

۱۵۔ "تفاق کیتھولک" جلد سوم باب ۱۲۔

۱۶۔ کلیسا اور شہنشاہی کے تطابق کو واضح کر کے دکھانے میں کیوسینس کو بہت مشکلات سے واقف پڑا ہے اور شہنشاہی کی غیر مربوط حالت کی وجہ سے ہوا، کیونکہ وہ اتنا دقیق و مبصر ہے کہ یہ نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ اسے نہ سمجھتا۔ جسمانی شہنشاہی پر ایک مہلک مرض نے حملہ کر دیا ہے۔ اگر اس مرض کا فوراً علاج نہیں کیا گیا تو یہ شہنشاہی مر جائے گی اور جسم منی میں اقتدار اعلیٰ کی تلاش بے سود ہوگی۔ دربارہ اتفاق کیتھولک جلد سوم صفحہ ۲۳۲۔

باب

۲۷۳

کے ساتھ کر سکتے ہیں، جسے مجلس عام کے تشریفی اور دوسرے اقتدار کے منبع کے متعلق کیوسینس نے پیش کیا ہے۔ ابتدائی کلیسانی مجلسوں کے امتحان سے تاریخی طور پر یہ ثابت کر کے کہ ان جماعتوں کے باضابطہ اعلانات حاضرین مجلس کی رضامندی کی وجہ سے نافذ العمل ہوئے، وہ اس وسیع اصول کی طرف قدم بڑھاتا ہے کہ ہر ایک قانون کے جواز کی بنا ان لوگوں کی قبولیت یا رضامندی ہے جن پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ قبولیت کا اظہار عمل یا رواج سے ہو سکتا ہے اور پاپاؤں کے احکام کو قانون سمجھنا صرف اتنی قوم پر مبنی ہے۔ یہ خدائی یا فطری حق کا ایک اصول ہے کہ فیصد داری کا واحد منبع عام رضامندی ہے۔ کیوسینس نے اس صداقت پر جس طرح بحث کی ہے وہ قطعاً اسی شکل میں ہے جو اٹھارہویں صدی میں عام ہو گئی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ چونکہ تمام آدمی فطرتاً آزاد ہیں، اس لیے تمام حکومت خواہ تحریری قانون کی شکل میں ہو یا حکمران کی مرضی کی شکل میں تنہا رعایا کی مرضی سے پیدا ہوئی ہے، اور چونکہ فطرتاً تمام آدمیوں کو اختیار کا عطیہ مساویانہ ملتا ہے اس لیے کسی ایک شخص کی اعلیٰ حیثیت کی وجہ سے ہو سکتی ہے کہ وہ بقیہ کی پسند یا رضامندی سے ہوئے لہذا قانون کی طرح شخصی تسلط کا منبع ہی قوم کے اندر پایا جائے گا۔

۱۔ قانون کی صحت و جواز ان لوگوں کے اتفاق پر برقرار رہتی ہے جن پر ان قوانین کی پابندی عائد ہوتی ہے۔ دربارہ اتفاق کیتھولکی، جلد دوم صفحہ ۱۲۔  
 ۲۔ اس نتیجے کے خلاف کوئی قانون یا کوئی رواج قابل جواز نہیں۔ یہ بعینہ ایسا ہے جیسے اس ربانی و فطری حق کے خلاف کوئی امر جائز نہیں جس پر یہ نتیجہ مبنی ہے۔  
 ۳۔ چونکہ تمام لوگ از روئے فطرت آزاد ہیں، اس لیے تمام حکومتیں خواہ وہ تحریری قانون کی شکل میں ہوں یا حکمران کی مرضی کی صورت میں ان کا وجود و محض رعایا کے اتحاد و اتفاق کی وجہ سے ہے، وجہ یہ ہے کہ انسان اگر از روئے فطرت یکساں قوی اور یکساں آزاد ہیں تو ایک شخص کی صحیح و ملکہ قوت اس وقت تک نہیں قائم ہو سکتی جب تک کہ فیہ کے انتخاب و اتفاق سے ایسا نہ کیا جائے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے قانون اتفاق باہمی سے وجود میں آتا ہے۔

کیوسینس کا یہ استدلال جس کی نسبت یہ مقدمہ تھا کہ  
سیاسی خیال و عمل کی تاریخ میں اسے اس قدر شہرت کی زندگی حاصل ہو،  
ابتداء سے کار میں بالکل نیا معلوم ہوتا تھا۔ یہ استدلال جن عام فقرات پر  
۲۷۲ مبنی ہے وہ مانوس عام تھے اور رومی شہنشاہی مقننوں کے وقت سے  
فطری حقوق کے باجائز میں اکثر استعمال ہوتے رہے ہیں مگر اس اصول کا  
اطلاق اخلاقیات اور شخصی قانون کے سوالات تک محدود رہا تھا۔ ان اصول  
کو خاص سیاسیات میں پہنچانے اور انھیں قانون عامہ کے ایک نظریے کی  
بنیاد بنانے میں کیوسینس نے ایک دلیر بدعتی کی دور بینی و جرأت کا اظہار  
کیا ہے۔ اس اصول کی اہمیت سے اس کا پوری طرح باخبر ہونا انتہائی باب  
کے اس اشارے سے ظاہر ہے کہ جن خیالات کو وہ اب پیش کرنا چاہتا ہے  
ان کا اقتضا یہ ہے کہ بحالات موجودہ ان پر جس قدر بحث کی گئی ہے اس سے  
زیادہ مکمل بحث کی جائے۔

عمومی اقتدار اعلیٰ کے اصول کی بنیاد پر وہ اس زیادہ مانوس عام  
نظریے کی عمارت کھڑی کرتا ہے کہ شخصی حکمران درحقیقت قانون کا پسند کردہ  
عامل ہے۔ وہ اسی جماعت کا نشان اور نمائندہ ہے جس سے اسے اقتدار  
حاصل ہوا ہے اور جس نسبت سے وہ اپنے حلقہ پسندیدگی سے براہ راست  
تعلق رکھتا ہے اسی نسبت سے رہنما و حکم وہ نمائندہ کی حیثیت میں اس  
کا فرض زیادہ مکمل و قطعی ہے۔ چنانچہ استغف کی ذات سے (جو دوسرے  
استغفی اور باب مناصب کی طرح انتخابی نمائندہ ہوتا ہے) کلیسا کے نشان کا  
اظہار اس سے زیادہ قطعی طور پر ہوتا ہے جس قدر پوپ کی ذات سے ہوتا  
ہے۔ کیوسینس کسی بیخ سے عالمانہ فرض کی اہمیت و ضرورت کو پست  
نہیں کرنا چاہتا تھا، ہم آہنگی کے ہمہ گیر اصول کے لیے یہ شرط لازمی ہے اور

لے ملاحظہ ہو اسبق صفحہ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ میں ایک ملحوظہ کا اضافہ کرتا ہوں اگرچہ اس کے لیے  
زیادہ وسیع بحث کی ضرورت ہے مگر میں نظر بر اختصار اس میں خفیف سا ہاتھ لگاؤں گا۔



باب

حکام اور رعایا دونوں کے برضا و رغبت منظم ہو جانے سے عقلی منصفہ قائم ہوتا ہے۔

۲۷۵

یہ اصول کہ اقتدار قوم سے پیدا ہوتا ہے اس مذہبی مسئلے سے بظاہر موافقت نہیں رکھتا کہ تمام اختیار خدا سے حاصل ہوتا ہے مگر کیوسینس کے نزدیک یہ تضاد محض سطحی ہے خدا کا اختیار قوم میں اور قوم کے ذریعے سے عمل میں آتا ہے اور اس عمل کے طریق کی تسبیح و تہلیل ان تشبیہوں سے کرتا ہے جو اس کے زمانے کے مادی لوازم کے عجیب و غریب تصورات پر مبنی ہے۔ وہ نتیجہ یہ نکالتا ہے کہ یہ ایک خوش آئند تصور ہے کہ تمام روحانی دنیاوی اور مادی اختیارات انسان کے اندر پوشیدہ ہوں اور عالمانہ قوت کے فعل کے اظہار کے واسطے اوپر سے محرک اثر پہنچانے کی ضرورت ہو۔

کیوسینس نے جب یہ چاہا کہ ایسی عملی تنظیم کی صورت قرار دے جس کے وسیلے سے عمومی اقتدار اعلیٰ کا اطلاق دینی مملکت پر ہو سکے تو اس وقت اس کی نظر اور جدت طبع اس سے کم ہو جاتی ہے جتنی اصولی نظریے میں تھی۔ وہ شہنشاہی کے حامیوں سے کچھ آگے نہیں بڑھتا فرمانروا کے انتخاب میں قوم کی آواز شہنشاہی انتخاب کنندگان (دالیان ملک) کی آواز ہے۔ اور قانون کے بنانے میں جو مجلس عمومی مرضی کا اظہار کرتی ہے وہ بادشاہوں، ڈیوکوں سرداروں وغیرہ کی جمیعت ہے جو مجموعی حیثیت سے کل شہنشاہی کی نمائندگی کرتے ہیں اگرچہ اس اصول پر مصر ہے کہ اختیار کا منبع قوم ہے مگر اس کا نمائندگی کا تصور وہی قدیمی تصور ہے جس میں عظام و اکابر اپنی علو شان کی وجہ سے چھوٹے درجے کے لوگوں کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ کیوسینس نے کوئی ایسا اشارہ نہیں کیا ہے جیسا مارکسٹک اور روم کے ہاں پایا جاتا ہے کہ نمائندوں کا

انتخاب قوم کی طرف سے معینہ طفقائے انتخاب میں اور اتحاد کے اعتبار سے ہونا چاہئے۔ لیکن اس نے جس اصول پر اس قدر زور دیا ہے یہ امور اس کے نہایت ہی بد بھی نتائج معلوم ہوں گے یعنی معاشری عضویت کا لازمہ ہے کہ اس کے تمام غلامیہ اثرات سے بڑے اور چھوٹے سے چھوٹے اس میں باہمی تقابل ہو۔ کیونکہ تحلیلات سے جو سن اور اس کے رفقا کے نظریات سے بھی زیادہ عمل کی یہ نسبت خیال کا میلان ظاہر ہوتا ہے۔ زمانہ ہنوز ایسے ادارات کے لیے آمادہ نہیں تھا جو اپنے حق بجانب ہونے کے لیے عمومی اقتدار اعلیٰ کے اصول کے کامل و جارحانہ ارتقا کا مطالبہ کریں۔ بازل میں مجلس کے اندر اصلاح طلب عنصر نے پایائی دربار کی شاہانہ حکمت عملی کے خلاف طولانی و شدید جنگ کی مگر شکست کھائی۔ جو اثرات رومانی جمع ہو رہے تھے وہ تدریج زیادہ طاقتور ثابت ہوئے۔ بازل میں اکثریت کے انتشاری و انتقامی میلانات کو دیکھ کر مجلسی فریق کے زبردست اشخاص خوف زدہ ہو گئے۔ خود نکولس (ساکن کیوس) پوپ کی جانب ہو گیا اور کارڈنل کی حیثیت سے جرمانہ میں رومانی خیالات کا علمبردار بن گیا۔ ۱۸۴۷ء میں مجلس کے برہم ہونے کے ساتھ کلیسا کا قدیم دستور حکومت بحال کر دیا گیا مگر مجلسی تحریک نے جن اصول کو فروغ دیا وہ اس زمانے کے فلسفے کا ہم عصر بن گئے۔

## ہ۔ مقننین و نظریہ شخصیت

پندرہویں صدی میں مجلسی تحریک کی پختگی کے زمانے میں یہ ہوا کہ سیاسی

۷۔ اس کی عجوبہ پسند و پرشوق طبیعت کی آشفتمندی کی ایک دلچسپ مثال شہنشاہ کے لیے رائے دینے اور محصلوں کے قوانین وضع کرنے میں تحفظ رازداری کی بدست آفریں تجویز ہے۔ وہ آزادی رائے کے قائم رکھنے کی اہمیت سے متاثر ہے۔ جلد سوم

بائبل

۲۶۶

تصورات کی تشکیل اور انہیں قطعیت عطا کرنے میں قانونی اصول کا سب سے زیادہ اثر پڑا۔ یہ تصور کہ شہنشاہ کا اختیار ابتدائے کار میں قوم کا سپرد کردہ تھا، ایک ایسا تصور تھا جس سے مارگیٹو اور کیومینس کے ایسے طبائع لازماً اس جانب گئے کہ ایک عام تصور کی حیثیت سے ”قوم“ کی نوعیت پر خیال آرائی کریں۔ چنانچہ مجموعی وعدوں نے جو کلیسا و مجلس کہلاتی تھیں، تصورات کی تعریف و تحیل کا تقاضہ کیا۔ رومی قانون میں تخصیص ایک تصور تھا جو مانوس عام تھا اور جس کی بہت کچھ تحقیق و تفتیش ہو چکی تھی اور جن اصولوں پر اس کی تشریح کی گئی تھی ان سے سیاسی و کلیسائی تنظیمات کی نوعیت اور ان کے عمل کی توضیح میں آزادانہ کام لیا جاتا تھا۔ چونکہ اس زمانے کے اختلافات و خیالات میں کلیسا اور مجلس کو مقدم جگہ حاصل ہو گئی تھی، اس لیے انہی جموعات کی شکل و سرگرمی کے متعلق نفسی اصول سب سے زیادہ عائد کئے جاتے تھے۔ جیسا کہ پہلے ہی ظاہر ہو چکا ہے، کلیسا کے اندر مجلسی فرقہ کی تمام تحریک غیر معمولی حالات اور غیر معمولی تدارکات کے تصور پر مبنی تھی۔ مجلس عام کی طرف رجوع کرنے کے لیے شدید و مغلوب کن ضرورت کو قطعی دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا تھا جس میں پوپ کی منظوری تک کی پروا نہ تھی۔ میننوں کا یہ اصول کہ ضرورت کے وقت بعض افعال جائز ہو جاتے ہیں اس سے اس تنازع میں یہ پورا کام لیا گیا۔ قانونی تصورات کا اثر اس سے بہت زیادہ صاف اس طرح نظر آتا ہے کہ کلیسا کا تخیل ایک شخصیت کا ہو جو تمام اہل ایمان پر مشتمل ہو اور آخری و بالقی اختیارات اسے حاصل ہوں۔ یہ اصول موضوعہ ان انتہا پسندوں کا تھا جو مارگیٹو اور روم کے انتہا کو منجھے ہوئے تخمینات کے پیرو تھے مگر شخصیت کے قانون کا سب سے زیادہ صریح اطلاق مجلس عام کی تنظیم و عمل پر ہوتا تھا۔ اس جماعت کے متعلق ہر دان جرسن کا خیال یہ تھا کہ وہ خود کلیسا کی شخصیت نمایندہ ہے۔ کلیسا کی تشکیل اور اس کا اختیار

۲۶۸

باب

اسی میں ہے اس نظریے کی رو سے بحیثیت مجموعی کلیائی جماعت کے خاص  
استحان کی ضرورت نہیں تھی، مگر نمائندہ جمعیت کی تنظیم، اختیارات اور طریق پر  
نہایت ہی کامل غور کی ضرورت تھی۔ چنانچہ علمائے قانون نے مقشنی استدلال  
کے نظائر، اسناد و ایلات کے نہایت ہی نازک قواعد یعنی کل ذخیرے کو  
اسی کام میں لگایا کہ جو اصول جسٹین کے مجموعہ قوانین اور مذہبی مجموعہ قوانین  
میں جمع ہیں ان کے ذریعے سے مجلس کا ردائی کے تمام مسائل کو حل کیا جائے۔  
مجلس کے ساتھ پوپ کے تعلق کو شخصیت کے صدر نشین عہدے کے تعلق کے مشابہ  
بنایا گیا تھا۔ طبی کا طریق اسی طریق سے ماخوذ تھا جو مجموعہ قوانین (جسٹینین)  
میں قرار دیا گیا ہے اور اس ماخذ سے یہ اہم نتیجہ بھی اخذ کیا گیا تھا کہ اگر پوپ  
طلب ناموں کے اجراء سے انکار کرے یا اس کے قابل نہ ہو تو مجلس از خود  
جمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح نصاب و کثرت رائے کے مسائل کا بھی تعین کیا  
گیا تھا۔ جیسا کہ شخصیات کے معاملے میں مقرر تھا، طلب کردہ اشخاص میں سے  
دو ثلث کا موجود ہونا ضروری تھا یا نہیں، اس کا مثبت یا منفی جواب  
مختلف بحث کرنے والوں کے ترجیح دہنی کے مطابق دیا گیا مگر دونوں  
جوابوں کی بنائیں قطعی طور پر قانونی تھیں۔ قلت و کثرت کے تعلقات  
کی بحث میں بھی یہی صورت پیش آئی۔ اس سوال کے جواب میں بھی کہ جواز  
نفل کے لیے اتحاد کامل شرط لازمی ہے یا نہیں۔

خیال کے اس طرز کا لازمی میلان یہ تھا کہ انسان کی جماعتوں میں  
مجموعی اتحاد کے تصور کو نہایت اعلیٰ درجے کی قطعیت دی جائے خاص عام  
مجلسوں کے ایسے چھوٹے مجموعوں میں صریح الوضع تصور سے آگے آسانی سے

۱۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کلیسا کے متعلق جا بجا جیسا خیال کیا جاتا ہے اس کے  
محاط سے کلیسا میں بعض مادی یا باطنی مفہوم کے سوا یہ اختیار نہیں ہے مگر اس کی اجتماعی نوعیت  
اور عام مجلس میں اس کی تہہ حالت اسے ایک شکل عطا کرتی ہے جیسا کہ دوسری مثالوں کی مثال سے اخذ کیا جاسکتا ہے

جسٹین۔ رسالہ درباره اختیار کلیسا۔ ۱۔ مقابلہ کیجئے۔ اینتونیس دی ویلس؛ بادشاہی Monachia

جلد دوم ۲۳، ۲۴ (مشمولہ گولڈاسٹ جلد اول صفحہ ۲۵۲) و ما بعد

یہ قدم اٹھایا جاسکتا تھا کہ کلیسا اور شہنشاہی کے ایسے وسیع تر مجموعوں کے تصور میں بھی اس کا عمل ہو۔ مارسلیو روم اور کیونینس نے یہ قدم اٹھایا اور انھوں نے مدعول تعریف و تحدید کے ساتھ افراد کے ایسے وسیع گروہوں کے لیے نظریے پیش کئے جن کی تنظیم اس طرح ہوئی ہو کہ کسی فرد و واحد کی ماتحتی کا حوالہ دیے بغیر (جو سابق تر از منہ وسطی کا عام خیال تھا) ان کے اتحاد کا اظہار ہو جائے۔ یہ لوگوں کے خیالات ایک شخص سے ہٹا کر کثیر التعداد کی طرف پھیر دینے کے لیے شخصیت کے قانونی نظریے کے ساتھ شہری مملکت کا یونانی تصور بھی ملا دیا گیا۔ کلیسا کا سرگروہ نہیں بلکہ خود کلیسا نظریے کا مرکز بن گیا۔ مجلسی دور میں نمایندگی کے جس تصور کو اس قدر فروغ حاصل ہو گیا تھا اس سے یہ امر بالکل آسان ہو گیا کہ منتظم اور منبع اختیار کے درمیان فرق نکال لیا جائے۔ سیاسی زندگی میں عمومی اقتدار اعلیٰ کے متعلق اس امتیاز کے اطلاق کا مطالبہ سولہویں صدی کے بہت آگے بڑھ جانے تک پوری طرح نہیں کیا گیا مگر پندرہویں صدی کے مجلسی اختلاف آرا میں اس کے اطلاق کی بنیاد پڑ چکی تھی۔ خود انقلابی نظریے کے بارے میں رومانی قانونی عالم نے جو اثر دکھایا اس سے کچھ ہی کم اثر رومانی قانون شخصیات نے انقلابی زمانے کے نظریے تک پہنچانے میں دکھایا۔

## ۶۔ خلاصہ

پندرہویں صدی وہ آخری صدی تھی جس میں سیاسی فلسفے کی عام روشیں حقیقہ از منہ وسطی کے انداز خیال پر تھیں۔ یہ آخری صدی تھی جس میں پاپائیت اور شہنشاہی کے فرائض و تعلقات برائے نام ہی تھے مگر نظریے کا مرکزی نقطہ بنے ہوئے تھے۔ خیالات کی کل روا اس جانب تھی کہ سابقہ عیدوں میں فرمانروا کے اختیار مطلق کا جو تصور شائع تھا اس کی ہر طرح تحدید و تعین کی جائے۔

جماعت کے عناصر میں تنظیم و توازن کے ذریعے سے اتحاد کے خیال نے اس خیال کی جگہ لے لی تھی جو سرگروہ کی وحدت کی بناء پر قائم تھا مگر شعبہ آروہ کا یہ تصور قوموں کی صورت میں افراد کے جمعوں پر اس زمانے میں نہیں عاید کیا گیا تھا۔ اس تصور کو اپنی خصوصیت و نوعیت زیادہ تر اس طریق عمل سے حاصل ہوئی جو مختلف سیاسی تقسیموں میں طبقات کے اور کلیسا کے اندر خاص و عام مجالس کے طریق عمل تھے اور جہاں یہ تصور منظم قوم کے پدید تصور سے سب سے زیادہ قریب پہنچ گیا ہے وہ جرمانہ و اطالیہ کی آزاد بلدی ملکیتوں اور فرانس کے نیم منفرد کمیونوں کے طریق عمل سے حاصل ہوا تھا۔ ان تنظیمات کی عام نشوونما اور ان کے اختیار سے جمہوری خوبی کار اور نیا بتی نظم و نسق کی مثال مہیا ہو گئی۔

۲۸۱

مجلسی تصور اور اس کے لوازم کے ارتقا کے علاوہ جو پندرہویں صدی کے خصوصیات خاص میں تھا، عام اعتبارات سے اس زمانے کے فلسفے سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ ازمنہ وسطیٰ کے خیالات کو ایسی ترقی کن تقلیب کے راستے پر لیے جا رہا ہے جس کا رخ دور جدید کی طرف تھا، و انکلف اور اس کے متبعین کی یہ کوشش کہ تملیک و اقتدار اعلیٰ کو باقاعدہ مرادف یکے کے ساتھ دینے سے جاگیرت کے بنیادی اصول کو سیاسی نظریے میں داخل کر دیا جائے یہ کوشش اس طرح ناقابل ہو گئی کہ اس زمانے کے تمام سربراہان و ارباب فکر نے اس خیال کو متفقہ طور پر دیکر دیا۔ تملیک و حدود اختیار میں غور و فکر کے ساتھ امتیاز قائم کیا گیا اور سیاسی اقتدار کے عالموں کے مقابلے میں ملک شخصی کی حرمت کو برقرار رکھا گیا، اور مقننین نے خصوصیت کے ساتھ ایسا کیا لیکن، اقتدار اعلیٰ کی تحدید کی نسبت یہ نہیں سمجھا جاتا تھا کہ ایسا ہونا افراد کے کسی مادی یا خلقی حق کے باعث ہے بلکہ یہ

بابت

قانون طبیعی میں شامل ہے جس کی نسبت بدستوریہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے ہر قسم کے انسانی اقتدار اور جملہ ایجابی قوانین کی توضیح کو مطلقاً مشروط کر دیا ہے۔ درحقیقت تمام نظریات کا نقطہ آغاز حق فطری تھا اور جس طرح روسٹیلینس نے اسے شاہی کی توضیح میں بالارادہ استعمال کیا، اسی طرح کیوسینس نے عمومی و نیابتی حکومت کی توضیح میں اس سے کام لیا۔

نظریے کی بنیاد کے طور پر حقوق فطری کے تسلیم کرنے ہی پر کلیسا اور مملکت کے اندر بہبود عامہ کے اس تمام اصول کا دار و مدار تھا جو مجلسی تحریک کا خاص سرچشمہ تھا کیونکہ افوناس کے زمانے سے یہ ایک مقبول عام اصول تھا کہ افادہ قانون طبیعی کا اولین اصول ہے اور یہ کسی جزو کے مفاد کے مقابلے میں کل کا مفاد مقدم ہے۔ یہ اصول اور پندرہویں صدی میں اس سے جس طرح کام لیا گیا دونوں سے سیدھے انقلابی زمانے کے نظریے کی طرف اشارہ ہوتا ہے کیونکہ اس سے یہ میلان قائم ہو گیا کہ کلیسائی و سیاسی ادارات خدائی مرضی کے ناقابل تبدیل ادارات نہ سمجھے جائیں بلکہ انھیں انسانی فوائد کے آلات سمجھنا چاہئے جن میں عقل و تجربے کی بنا پر ترمیمات ہو سکیں۔

۲۸۲

اس مجلسی دور نے اس خیال کے بھی کسی قدر معتد بہ ارتقا کا مشاہدہ کیا کہ تاریخی طور پر سیاسی و معاشری ادارات کی ابتدا انسان کی ارادی عقلی

۱۔ افراد کو ان کی ملک سے محروم کرنے کے متعلق پوپ یا شہنشاہ کے اختیار کے مسئلے کی مختص بحث کے لیے ملاحظہ ہو اینٹونیس دی روسلیس جلد چہارم ۸۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس محرومیت کا نفاذ صرف وجہ جائز ہو سکتا ہے۔ مقابلہ کیجئے عمومی نوعیت اس مسئلے کے متعلق باب سابق۔

۲۔ یہ مدعا اتفاق کیتھولک، لادہ، ہر ایک حکومت کی جزو فطری حق کے اندر قائم ہوتی ہے اور اگر حکومت اس سے خلاف کرتی ہے تو وہ جائز حکومت نہیں ہو سکتی۔ مقابلہ کیجئے طاعتیت سے باب سابق۔ کیا پوپ یا شہنشاہ قانون شکن نہیں ہو کر سیکتے ہیں۔

۳۔ مقابلہ کیجئے سابق باب ششم جزو ۲ اور جرسن کی کتاب دوبارہ منظر کشی، جلد اول ملاحظہ فرمائیے۔

تو یز سے ہوئی ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہو چکا ہے کیونینس نے اقتدار کی معاطاتی معاہدہ کیا۔  
 بنیاد پر بہت زور دیا ہے مگر اس کے علاوہ ایک ایسی تاریخی حالت کا تصور بھی  
 موجود ہے جو اس رضامندی کے اظہار کے قبل تھی۔ اس حالت نے بعد میں  
 حالت فطرت کے نام سے بہت معین نوعیت حاصل کر لی۔ پندرھویں صدی  
 میں یہ تصور جس صورت میں تھا اس نے اینییس سکویس کی چھوٹی سی تصنیف  
 ”عروج و اقتدار شہنشاہی رومنہ“  
 The Rise and Power of

the Roman Empire میں سب سے زیادہ کامل اظہار حاصل کیا۔ اس  
 تصنیف میں جنت کی بابت کتاب مقدس کے بیان کو اخطاطوں اور پالیسیس  
 کی خیال آراؤں سے لادیا گیا ہے۔ اس میں بیان کیا ہوا ہے کہ سب سے پہلے  
 ماں باپ جنت عدن سے نکالے جانے کے بعد جنگلوں میں جانوروں کی ہی  
 زندگی بسر کرتے تھے یہاں تک کہ عقل نے انھیں سکھایا کہ وہ جماعتوں میں  
 متحد ہو جائیں اور اپنی مشترک بہبود کے لیے شہر بنائیں اور تمدن زندگی  
 کے فنون کو ترقی دیں۔ معدلت و نصفیت شعاری کل کاموں کی رہبر  
 بنیں اور حکومت سب سے زیادہ نیکو کاروں کی تھی۔ قوت کے ذریعے سے  
 شاہی حکومت صرف اس وقت ضروری ہوئی جب بے انصافی اور ظلم و زیادتی  
 کا رواج ہو گیا اور آخر میں رومانی شہنشاہی ہمہ گیر امن برقرار رکھنے کے لیے  
 قائم ہوئی۔ مقصد اس رسالے کا رومانی شہنشاہی کی مدح خوانی ہے۔ ہمارے  
 لیے اس رسالے کی دلچسپی اس کی اس ایک خصوصیت کی وجہ سے ہے کہ اس  
 نے اس تصور کو ترقی دی جو قانون فطرت کے تصور کے ساتھ مل کر ایک  
 زمانے تک تمام سیاسی فلسفے پر حادی ہو گیا تھا۔

عام طور پر یہ کہنا چاہیے کہ زمانہ وسطیٰ کی اس ختم ہونے والی صدی کا  
 فلسفہ ان تصورات پر مبنی تھا جو اقتدار اعلیٰ حکومت کی عمومی بنیاد  
 فطری قانون و حقوق اور معاشری معاہدے سے متعلق تھے یہ وہی تصورات



باب ۱

ہیں جو مادی زندگی کے تغیر شدہ حالات کے زیر اثر دور جدید کی خصوصیت  
 قائم کرنے والے تھے مگر جن لوگوں نے اپنے کو باقاعدہ تخیل و تفکر کے لیے  
 وقف کر دیا تھا وہ ہنوز پاپائیت و شہنشاہی کے قدیم تصورات کے اس قدر  
 زیر اثر تھے کہ وہ اپنے فلسفے کے طرز بیان یا مطالب کو از منہ سابقہ کے معیار  
 سے آزاد نہیں کر سکتے تھے۔ سیاسی نظریے کی کل رد کے متغیر کر دینے کا آواز  
 پندرہویں صدی کے ختم ہونے کے عین بعد ہی، کیا دلی کی طباعی نے بلند کیا۔

۲۸۲



# منتخب حوالیات

برائے کس! ہمد گیر مجلس کے اقتدارات کے متعلق نکوس کیوسینس کی

Nicolai Cusani de Concilio Universalis Potestate  
Sententia

راے

گریگین ہمارے پاپائیت "History of the Papacy" مقالات ۳۰۱

جلداول و دوم  
ڈیوری! "تاریخ ازمنہ جدیدہ" History of Modlern times

ابواب ۱-۴

گرگی۔۔۔ جرمانی قانون اتحاد باہمی Das deutsche  
Genossenschaftsrecht, جلد سوم (دوران وسطی قدیمہ میں ملکات  
اور شخصیت کا نظریہ) Die Staats-und Corporationslehre des

(Alterthums und des Mittelalters) صفحات ۲۴۷-۲۶۱، ۳۲۲-۳۳۳

۳۵۱-۳۶۲، ۴۶۶-۴۷۶، ۵۰۲-۵۱۰ (گیارہویں صدی سے سولہویں  
صدی تک کے دور کی فہرست) صفحات ۵۰۲-۶۴۴، اس حصے پر مشتمل ہیں جس کا  
ترجمہ میلنڈ صفحات ۷۰-۷۷ (نویں صدی سے سولہویں صدی تک کے  
زمانے کے لئے وسیع فہرست اسناد، یعنی گرگی کی فہرست مع اضافات۔  
گیگلر، کلیسیائی تاریخ "Church History" دور سوم فقرات

۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۱ و ۱۳۲

ہملر۔۔۔ کانٹینس کے اصلاحات اور ۱۴۱۸ء کے توقعات

ہنس۔ تعین وغیرہ، گولڈ اسٹ میں "بادشاہی" De Monarchia

جلداول صفحہ ۲۳۲۔

گرسن: تصانیف Opera (۱۷۳۷ء) مقابلہ کیجئے گولڈ اسٹ

"بادشاہی" Monarchia, جلد دوم ۱۳۸ و ۱۳۹

ٹرانس: جلد اول صفحات ۴۶۳ - ۴۷۵ -

تھامس: ”جان وکلف اور اصلاح سے قبل کے دور کی تاریخ“ لارمیر نے اس کا  
مختصر ترجمہ ”جان وکلف اور اس کے انگریز سابقین“ کے نام سے کیا ہے۔ بالخصوص  
جلد دوم صفحات ۴ - ۶۵ دیکھنا چاہئے۔

انٹوس کیوسانس ”جلد تالیفات“ جلد دوم صفحہ ۶۹۲ دربارہ اتفاق کیتھولک  
یہ ”آزمائش وسطی کے ختم ہونے کے بعد سے پاپاؤں کی تاریخ“ مرتبہ  
اینٹریس جلد اول۔

پول ”آزمائش وسطی کے خیالات“ باب دہم۔

وکلف ”اختیار ربانی“ اختیارات (De Dominio Divino De Civili)

Dominic شایع کردہ پول

ایناس سکویس: رسالہ دربارہ آغاز و اقتدار رومانی شنشہ

Tractatus de Ortue et Autoritate Imperu Romani

جلد دوم ۱۵۵۵ء و ابعد۔

————— بیرون —————

# باب یازدہم

## میکیا ولی

### ۱۔ اس کی زندگی اور اس کا زمانہ

سیاسی فلسفے کے نظم میں ماحول کا اثر اس قدر نمایاں نہیں ہے جس قدر میکیا ولی کے نظم میں ہے۔ فلورنس کا یہ عالی دماغ باشندہ پورے مفہوم میں اپنے زمانے کی پیداوار تھا، وہ ۱۶۹۹ء میں پیدا ہوا، ایس برمن بعد سیاسی زندگی میں داخل ہوا اور ۱۷۵۲ء میں انتقال کر گیا۔ اس طرح اس کے رشد کا زمانہ سولہویں صدی کے رنج اول کے مطابق واقع ہوا تھا۔ ہمیں دیکھنا چاہئے کہ اس دور کے سیاسی و ذہنی حالات و رجحانات کیا تھے جو میکیا ولی کے اسے نازک طبع شخص پر باغلب وجوہ اثر انداز ہوئے۔

اولاً یہ کہ کلیسا و مملکت کے اندر محدود حکومت کی جس تحریک نے مجلسی دور میں اس قدر معقول ترقی کر لی تھی، وہ سولہویں صدی کے آغاز میں بالکل ناپید ہو گئی تھی۔ شاہی کے رد عمل نے اعیانی دور حکومت کے تقریباً تمام اقتیارات کو

دربار بروکرویا تھا۔ کلیسا کے اندر پاپا جس وقت مجلسوں کی اس شرط سے کامیابی کے ساتھ پہلو بچائے گئے جس کا فیصلہ کائینس میں ہوا تھا اور اگرچہ غیر مطمئن طبقے کے مطالبات کے جواب میں بہت تاخیر کے بعد ۱۵۶۱ء میں کلیسا نے لٹیرین میں مجلس منعقد کی گئی مگر یہ مجلس محض رومانی مسند کی حیثیت کو پر زور طور پر تقویت دینے کا آلہ بن گئی۔ یورپ کی بڑی بڑی دنیوی مملکتوں نے مطلق العنان بادشاہی کے پورے قیام کا اظہار کیا۔ انگلستان میں ہنری ہفتم نے فرانس میں لوئس یازدہم، چارلس ہشتم اور لوئس دوازدہم نے اور اسپین میں فرڈیننڈ نے اپنے اپنے ملکوں کی جاگیر جمیعتوں کو گناہی اور بے بسی کے غار میں محسوس دیا تھا۔ جرمانیہ کے میکسلین تک نے اپنے کمزور طریق میں یہ کوشش کی کہ اپنی غیر مربوط مملکت کے نظم و نسق پر اثر ڈالے۔ یہ دور ملکی و کلیسائی دونوں سیاسیات میں زبردست شخصیتوں کا دور تھا اور میکیاولی کی تحریروں سے زیادہ شہادت اس امر کی ملتی ہے کہ وہ اس امر واقعہ کو سمجھتا تھا۔

لیکن وہ اس واقعے سے بھی آگاہ تھا کہ سیاسی تنظیم میں شاہی کے ساتھ قومیت کے اظہار کا رجحان موجود ہے۔ اب سیاسی نظر سے انگریز فرانسیسی جرمانی، اطالوی اور اسپینی کا فرق بہت عام ہو گیا۔ اور مدبرین کی حکمت عملی میں بہت دسوت کے ساتھ داخل ہو گئے تھے۔ اس واقعے کے مقابلے میں گھنٹا ہی کے اس قدیم تصور کی اہمیت بالکل زائل ہو گئی تھی کہ اس کے حدود مسیحی یورپ کے برابر برابر ہوں۔ مسلمانوں کی فتح کے خوف اور ترکوں کے خلاف جنگ صلیبی کی ترغیب و ترمیب سے بھی یہ تصور دوبارہ پیدا نہ ہو سکا کہ

۱۷۸۹ء۔ اسی مجلس کے ذریعے سے لیوڈہم نے فرانس اول سے ایک معاہدہ کر لیا جس نے کٹھن کے اعلام شاہی کو منسوخ کر دیا اور پاپائیت کے مقابلے میں فرانسیسی متحدہ ایان دین کے اقتیارات کو بہت کم گھٹا دیا۔ یورپ میں عام طور پر اس مجلس سے جس قدر کم دلچسپی کا اظہار ہوا اس کی تعلیل یہ کہ میں کی تاریخ پاپائیت

شہنشاہ کل عالم عیسوی کا دنیوی سرگروہ ہے۔ صرف قومی بادشاہی وہ  
 سیاسی طرز تھی جس سے دیکھی دو وقت کا جوش پیدا ہوتا تھا۔ شہروں  
 اور صوبوں کے وہ تمام مجھے جو اتحاد و اتفاق کی طرف مایل تھے ان میں  
 ۲۸۷ اطالیہ نے سب سے کم ترقی کی تھی۔ تقریباً تین سو برس تک جزیرہ نما سے  
 اطالیہ ان کثیر التعداد شہری مملکتوں کا جائے وقوع بنا رہا تھا جن کی تاریخ  
 میں خصوصیت کے ساتھ یونانی دنیا کی مثالیں کثرت سے ملتی ہیں۔ سولہویں صدی  
 کے شروع ہوتے ہوئے اتحاد و اتفاق اور اندرونی تغلب کے مسلسل عمل کا  
 نتیجہ یہ ہوا تھا کہ کل جزیرہ نما عملاً پانچ مملکتوں میں منقسم ہو گیا تھا، شاہی  
 نیپلز مملکت کیمانی، رومانی، لان کی امارت، وینس اور افورنس جمہوریات  
 مزید اتحاد و اتفاق مریمیا ممکن معلوم ہوتا تھا، اور فرانس و اسپین نے  
 نمونے پر ایک قومی بادشاہ کے تحت تمام ملک کا متحد ہو جانا وہ تصور تھا جو  
 خصوصیت کے ساتھ میکسیکو کی دل میں جوش زن تھا۔ لیکن اس خیال  
 کے زیر عمل آنے میں صرف یہی مواقع نہیں تھے کہ موجود الوقت دنیوی  
 مملکتوں میں باہمی رقابت تھی اور کوئی ایک فرمانروا ایسا نہیں تھا جس کے  
 اخلاقی اثر اور مادی وسائل سے یہ متیقن ہو جائے کہ اطالیہ میں اس کی  
 سرکردگی اسی طرح مسلم ہو جائے گی جیسی فرڈینینڈ کو اسپین میں حاصل ہو گئی  
 تھی بلکہ پاپائیت کی خاص حیثیت اور حکمت عملی بھی اس میں مانع تھی۔  
 دسٹھی اطالیہ کا جو ملک براہ راست رومانی مسند کے زیر حکومت تھا،  
 اس میں زیادہ تر پوپ کے آویون Avignon کو منتقل ہو جانے اور  
 انشقاق کی بد نظمی کی وجہ سے طوائف الملوک کی پھیل گئی تھی۔ پاپاؤں نے  
 جب پھر روم میں اقامت اختیار کی تو انھیں عملاً ان چھوٹے چھوٹے امرا پر  
 کچھ اقتدار باقی نہیں رہا تھا جنھوں نے شہر (روما) سے باہر اپنا سکہ چلایا  
 تھا۔ ان حالات نے اسے ایک طبعی امر بنا دیا کہ اطالیہ میں اتحاد و اتفاق کی  
 ۲۸۸ مزید ترقی اس طرح ہو کہ ابتداً زیادہ قومی مملکتیں ان بد انتظام چھوٹی  
 چھوٹی مملکتوں کو اپنے میں ضم کر لیں جن کا برائے نام سرگروہ پوپ تھا

باب

مگر جب مجلسی تحریک کا خطرہ ایک مرتبہ رفع ہو گیا تو پاپائی اختیار کے عمل میں لایے والوں نے میپلز اور وینس کے اقدام کی نہایت ہی شدید مقاومت کی۔ حکومت (۱۸۴۸ء) کے وقت سے پاپائیت کے دنیوی اعزاز و اقتدار کو قائم رکھنے اور ترقی دینے کی حکمت عملی کو ہر اس ذریعے سے آگے بڑھایا گیا جو پاپائی و برابار کے اختیار میں تھا۔ کسی نہ کسی صورت میں وہی حکمت عملی سکھس چہارم اور الگنڈر ششم (بورجیا) کے سوانح حیات کی نگہ ہے جس کے طریقوں نے عالم مسیحی کو سخت بدنام کیا اور اس حکمت عملی کو آخری کامیابی جو لیس دوم (۱۸۷۱ء) کے تحت میں حاصل ہوئی جس کی میدان سیاست و میدان جنگ کی پر زور کارروائیوں نے وسطی اطالیہ کی حکومت پر ساڑھے تین سو برس کے لیے پاپائیت کی گرفت کو مستحکم کر دیا۔ پاپاؤں کا یہ دعویٰ تھا اور یہ دعویٰ بہت کچھ قرین عقل تھا کہ آزادانہ سیاسی حیثیت ہی وہ شے ہے جس سے کسی دنیوی حکمران کی اس قسم کی ماتحتی کے دوبارہ وقوع کے خلاف یقین ہو سکتا ہے جیسا آویون میں قید بایلی کے زمانے میں پیش آئی مگر جن طریقوں سے یہ آزادی حاصل کی گئی اور اسے قائم رکھا گیا ان سے صرف یہ ہوا کہ میکاؤلی اور دوسروں کے لئے اس بیدردانہ فیصلے کے لیے مقبول بنا ہوا ہو گئی کہ پاپائیت اولاً و اقداً ایک دنیوی ادارہ ہو گئی ہے اس سے اس وجہ سے اور بھی زیادہ خوف کرنا چاہئے کہ روحانیت کے روایات نے اسے اپنے منصوبوں کے لیے ایک سہل الاصول نقاب مہیا کر دی ہے۔

کلیسائی مملکتوں کو علیٰ حالہ برقرار رکھنے سے پاپاؤں نے اطالیہ کے اتحاد و اتفاق کو رد کرنے میں اگر قطعی نہیں تو بہت بڑا حصہ لیا مگر میکاؤلی کے سن رشد کو پہنچنے کے بعد ہی (۱۸۴۸ء) میں چارلس ششم (شاہ فرانس) کے اس جزیرہ نما پر حملہ کر دینے سے وہ جاری ہو گیا۔ جس سے اطالیہ بڑی بڑی شاہیوں کا میدان جنگ بن گئی۔ فرانس، اسپین اور جرمانیہ کی جنگ و جدل میں چھوٹی چھوٹی اطالوی سلطنتوں کو بہت کم توقع اس امر کی ہو سکتی تھی کہ مادی قوت کے ذریعے سے وہ اپنی خود مختاری کو برقرار رکھیں گی مگر ایسے ہی حالات میں

۲۸۹

پھنسی ہوئی دوسری کمزور سلطنتوں کے مثل انھوں نے بھی عیاری اور سازباز کے وسائل کو بے انتہا ترقی دی۔ اطالوی سیاسیات نہایت پیچیدہ سرگرمی کا میدان بن گئی تھی اور میکیاولی جو (۱۴۹۸ء سے ۱۵۱۲ء تک) چودہ برس فلورنس کے نظم و نسق کے ایک اہم عہدے پر قابض تھا، انھیں عیاریوں اور چال بازیوں کے درمیان گھرا ہوا تھا۔ اس کی حکومت نے اسے جن دُخ پر بیجا ان سے اس کو نہ صرف اطالوی اشخاص و معاملات کا ذاتی علم و تجربہ حاصل ہو گیا۔ بلکہ یورپ کی کئی قوموں کے اشخاص و معاملات کا بھی ذاتی علم و تجربہ حاصل ہو گیا۔ حکومتیں جس طرح واقعی عمل کرتی تھیں اس کے وسیع و غایر شاہد ہے نے اس کے خیالات و تحریرات پر نہایت ہی نمایاں اثر چھوڑا ہے۔

لیکن ہم عصر سیاسی حالات کے تمام اثر کے باوجود میکیاولی کا فلسفہ بہت بڑی حد تک قدیم کفار کی اس عظمت و وقعت کا نتیجہ تھا حوالہٴ جدیدہ کا طغیان اُٹھ رہا تھا۔ اسی کے زمانے میں یہ ہوا کہ علمی تحریک اطالیکسم میں نہایت ہی مکمل نتائج پیدا کر رہی تھی۔ فنون اور علم ادب نے ازمنہ و سطی کی ہینتوں کو بالکل ساقط کر دیا تھا اور وہ اپنی تمام تحریک باطنی کے لیے دنیا کے قدیم ۲۹۰ کے نمونوں پر نظر کرتے تھے۔ فلسفہ اور سائنس بھی اسی طریق پر گامزن تھے اور اس زمانے کی زندگی میں اخلاق بلکہ مذہب تک میں کفار کی خوبو کا آجانا نہایت صاف عیاں تھا۔ اس زمانے کی حاوی و غالب ذہنی تحریک آزادی سے متعلق تھی یہ آزادی ان حدود و دُقیو سے چاہی جاتی تھی جو مذہبی علم کلام کے طریقوں اور اصولوں نے انسان کے خیال و عمل پر عاید کر دیے تھے اور اس آزادی کی بھی خواہش تھی کہ قدما کی بے قید و طبیعت سے جن سرگرمیوں کا اشارہ ملتا ہے ان میں سے ہر قسم کی سرگرمی سے لطف اٹھایا جائے۔ نشاۃٴ جدیدہ میں فلورنس اطالوی علم و تہذیب کا مسلہ مرکز تھا اور میکیاولی بال بال فلورنس تھا۔ اس کی ذہنی تربیت اور اس کی تعلیم اس کے ماحول کے خصوصیات سے بالکل مطابق تھی۔



باب

قدامت اور خاص کر قدیم مورخوں کا علم ادب اس کی خاص غذا تھی اور اپنی طبیعت کی تمام خواہشوں کو وہ اسی سے پوری کرتا تھا۔ قدیم روم کے ہنسرین اور باقلم سے وہ پوری طرح مانوس تھا اور یونان کے ادب باقلم اس کی واقفیت کافی وسیع تھی اگرچہ اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ وہ یونانیوں کی زبان کو سمجھتا تھا۔ اس علم ادب میں جو روح مضمر تھی اسی کی تحریک تھی کہ میکیاولی کی طبیعتی دقیقہ رس ذہانت نے سیاسیات کے مسائل پر اس طرح تامل کیا اور اس کی عقدہ کشائیوں کی اس طرح تشریح کی کہ طریق قسطنطنیہ دونوں کے اعتبار سے یہ امور سابق کی بارہ صدیوں سے ایسے ممیز بن گئے تو کیا یہ بارہ صدیاں کبھی عالم وجود میں آئی ہی نہیں۔

## ۲۔ میکیاولی کے فلسفے کا طریق اور اس کا نقطہ نظر

۲۹۱

میکیاولی کے فلسفے کی نوعیت اور اس کے طریق کا کوئی نمونہ ارسطو کے بعد نہیں ملتا اور ارسطو بھی یونان قدیم کا نہ کہ سیمی پورپ کا اس نے اپنے مخمین و مخنسل میں منکلوں اور مقننوں کے تمام ذخیرے سے منہ پھیر لیا تھا۔ مثلاً ”حکمران“ (The Prince) کے ابواب کے عنوانات کا مقابلہ اگر روسیلنس کے ”حکمرانی“ (Monarchia) کے ابواب سے کیا جائے تو مشکل یہ خیال ذہن میں آئے گا کہ دونوں مصنف ایک ہی دنیا میں رہتے تھے حالانکہ روسیلنس نے صرف پچاس سال قبل یہ تصنیف کی تھی۔ دو طاقتوں کا مسئلہ پوپ اور شہنشاہ کے تعلقات روحانی و دنیوی حدود اختیار کا تصادم تسلسل فرمانروائی کا اصول، کانٹینائن کا عطیہ اور اس طرح کے تمام

۱۔ ملاحظہ ہو د لاری کی کتاب ”میکیاولی“ ترجمہ باب ۲ اور مابعد کے ابواب (لندن لیگن پال سسٹم)۔

عنوانات جو مدتوں سے چلے آ رہے تھے، ان میں سے کسی کی جانب میکیاولی نے اشارہ تک نہیں کیا ہے۔ آج کے کھدسا اور ازمنہ وسطی کے علما کی رایوں کا اس نے ہمیں حوالہ نہیں دیا اور قانون مذہبی یا قانون ملکی کی کوئی عبارت وہ کبھی نقل نہیں کرتا اس کا کام نظریہ سیاسی کے مدتوں کے مروجہ نظم سے ایسا ہی علیحدہ تھا جیسا اس زمانے میں کو لبس کا کام جغرافیہ کے مدتوں کے مقبولہ نظم سے علیحدہ تھا۔

میکیاولی کی رائے میں علم سیاست کا صحیح طریقہ تحقیق تاریخی طریقہ ہے۔ اس کا یقین یہ تھا کہ انسان تمام زمانوں اور تمام مقاموں میں وہی تھا جو اس وقت ہے۔ اس کے محرکات عمل ایک سے رہے ہیں اور اس کو ہمیشہ ایک ہی قسم کے وسائل سے ایک ہی نوعیت کے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑا ہے پس گزشتہ کے مطالعے سے موجودہ کی ضرورتوں پر نہایت گہری روشنی پڑے گی اور میکیاولی کا خیال تھا کہ اس سے آئندہ کی پیش گوئی بھی آسان ہو جائے گی۔<sup>۲۹۲</sup> وہ اپنے کو مبارک باد دیتا تھا کہ وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ اور سیاست کے صحیح تعلق کو محسوس کیا اور سیاسی تخمین میں ایک نئے اور ناقابل مرد راسخے پر چلا کر میکیاولی نے اپنے تصانیف میں جس گزشتہ زمانے کا مطالبہ کیا اور جن کی نسبت اس نے یہ سمجھا کہ ان سے وہ نتائج نکال رہا ہے وہ یونانیوں اور رومانیوں کی قدامت کا زمانہ گزشتہ تھا، یونان اور خاص کر رومانیوں نے اس کے لیے سیاسی صداقت مہیا کی۔ یہ ضرور ہے کہ تاریخی طریق کے اس اطلاق نے متکلمین کے اس فلسفے کی تصحیح کی اور نہایت مفید طریقے پر تصحیح کی جو یہ کہتا تھا کہ سچوں اور کافروں کے درمیان ایک گہری طبع حایل ہے اور بنی نوع انسان کی سبق آموزی کے منبع کی حیثیت سے آخر الذکر کا تجربہ

۱۔ "مقالات لیوی" جلد اول، تمہید یہ امر آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ کیونکر تمام مملکتوں اور تمام قوموں میں ایک ہی خواہشیں اور ایک ہی طبیعتیں ہوتی ہیں اور کیونکر ہمیشہ ایسا ہی رہا ہے۔ یہ ایک آسان امر ہے کہ ہر ایک جمہوریہ میں آئندہ ہونے والے واقعات کی پیش بینی کی جائے۔

علماء بہ کار رہے کیونکہ ان میں خدائی الہام میں شریک نہ ہونے کا نقص ہے لیکن انسانی نسل کے اندر یونانیوں اور رومانیوں کی تاریخ کی جو عظمت ہونا چاہئے، میکیا ولی نے اسے اس کی مناسب جگہ پر بحال کرنے کے ساتھ ہی خود دوسری جانب میں غلطی کی کہ ان اقوام کی تاریخ کا بیان تقریباً بالکل ہی ترک کر دیا جن کے ارتقا میں مذہب عیسوی نے اس قدر زیادہ حصہ لیا تھا جس کتاب میں صریحاً اس کے نئے طریق کا اطلاق کیا گیا تھا۔ یعنی ”ٹائٹس لیویس کے عشرہ اول سے متعلق مقالات“

۱۷ (Discourses on the first Decade of Titus Livius)

۲۹۳ اس میں تقریباً تمام تر رومانیوں سے بحث کی گئی تھی اور کتاب ”حکمران“ (The Prince) میں میکیا ولی کی دلچسپی کا فیصلہ صاف طور پر ہم عصر واقعات سے ہوا تھا۔ مقابلتی طریق جو تاریخی طریق کی بار آورسی کے لیے لازمی ہے اس سے بہت کم کام لیا گیا تھا اور اکثر نہایت ہی ابتدائی صورت میں حقیقت میکیا ولی کا طریق اس قدر تاریخی نہیں تھا جس قدر ظاہر میں معلوم ہوتا ہے۔ اس کے خیالات کا واقعی منبع وہ دلچسپی تھی جو اسے خاص اپنے وقت کے لوگوں اور حالتوں کے ساتھ تھی۔ قدما کی تاریخ میں اسے ایسے مائل واقعات ملے جنہوں نے موجودہ حالات کے اعتبار سے اسے پر زور طور پر متوجہ کر لیا اور اس نے انہیں حقیقی صداقت کے انکشافات کے طور پر اختیار کر لیا۔ خود اپنے وقت کے ماحول کی

۱۸۔ ”ٹائٹس لیویس کے عشرہ اول سے متعلق مقالات“ (میلان، ۱۸۰۲ء) جلد ۲ و ۳۔ اس کا ترجمہ ڈنٹو میں شائع ہو چکا ہے۔ ”نکو لومیکیا ولی کی تاریخی سیاسی اور ڈپلومیٹک تحریرات“ بوسٹن، اسکوڈکینی، ۱۸۸۲ء۔

۱۹۔ ایک مبین سوال کے جواب میں مقابلتی طریق کے قابل قدر استعمال کے متعلق ”مقالات“ Discourses جلد اول صفحہ ۵ دیکھنا چاہئے۔

نسبت وہ ایک نہایت ہی صحیح النظم مبصر تھا اور اس نے اس کا نہایت گہرا تجزیہ کیا ہے۔ اس نے اس طریق کا فیصلہ کیا جس پر اس نے واقعی انحصار کیا۔ وہ تجربے کی بنا پر اپنے نتائج تک پہنچا اور پھر تاریخ کی طرف رجوع کر کے انھیں مزید تقویت دی۔ اس نے اپنے ”مقالات“ میں لیوسی سے کام لیا مگر یہ زیادہ تر اپنے اصول کی تقویت کے لیے تھا نہ کہ ان کے دریافت کرنے کے لیے۔ لیکن ایسپ کی طرح میکیاوولی کی تعلیم بھی اکثر راست ہوتی تھی خواہ قصہ کیسا ہی کمزور ٹکیوں نہ ہو۔

۲۹۲ طریق عمل کے یہ خصوصیات اس نقطہ نظر سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتے ہیں جس نقطہ نظر سے وہ سیاسیات کو دیکھتا تھا۔ اس کا فلسفہ مملکت کا نظریہ ہونے کے بہ نسبت زیادہ تر فن حکومت کا مطالعہ ہے میکیاوولی کا میدان ”سیاسیات“ ہے نہ کہ ”اصول مملکت“ اس کی دیکھی حکومت کی کل کے قایم کرنے اور اس سے کام لینے میں ہے یعنی جن کوششوں کے ذریعے سے حکومتی طاقت پیدا ہوتی اور عمل میں آتی ہے انھیں سے اس کی دیکھی ہے۔ وہ تمام امور کا مطالعہ طبقہ حکمران کی نظر سے کرتا ہے نہ کہ طبقہ محکوم کی نظر سے۔ اول الذکر کی سرگرمی کے مقابلے میں آخر الذکر کے جوش و خیالات کو ضمنی سمجھا گیا ہے۔ ”حکمران“ The Prince کے متعلق یہ امر بدنام کن مذہب مشہور ہے اور اس نے اس کتاب کے مصنف کی نسبت بھی ایسی ہی بڑی شہرت قایم کر دی ہے۔ لیکن ”مقالات“ Discourses کی نسبت بھی یہ کچھ کم صحیح نہیں ہے۔ اگر سابق الذکر تصنیف میں پر زور بادشاہ کے سیاسی نظم کا تجزیہ کیا گیا ہے تو آخر الذکر میں پر زور جمہوریت کے نظم کا تجزیہ ہوا ہے۔

۱۔ مقابلہ کیجئے ”دلاری“ اس کی تحقیقات اور اس کے حاصل کردہ علم کا آخری مقصود ہمیشہ یہ رہا ہے کہ وہ سیاسی عمل کے متعلق ایسے خیالات پیش کرے جس کی پیروی ہر ایک مدبر کو کرنا چاہئے۔ (دلاری: نیکی میکیوولی، فلورنس ۱۸۸۷ء)۔ جلد دوم صفحہ ۳۲۰ دلاری کے انگریزی ترجمے میں اطالوی کی تین جلدوں میں سے صرف پہلی شامل ہے۔

ایک کی خاص شے یہ ہے کہ ایک فرد واحد کے ذریعے سے کامیاب طور پر ایک امارت قائم کی جائے دوسرے کی خصوصیت خاصہ یہ ہے کہ ایک آزاد شہر ایک شہنشاہی قائم کرے۔ لیکن دونوں میں میکیا ولی کے خیال کا مرکز ان سیاسی تعلقات کے بجائے جن میں سلطنت کا جو ہر اصلی مضمر ہے، ان لوگوں کے طریقے ہیں جو مملکت کے اختیار کو عمل میں لاتے ہیں۔

پس، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگرچہ طریق عمل کے نقطہ نظر سے میکیا ولی اور ارسطو کے درمیان مماثلت بہت ہی نمایاں ہے مگر دراصل اس اطلاوی کا میدان عمل اس سے بہت کم ہے جو اس یونانی کا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ارسطو نے حکومت کے عمل اور حکمت عملی اور نظم و نسق کے عملی مسائل پر بہت توجہ کی ہے مگر اس نے اپنی تصنیف کی اس ہیئت کو منظم معاشری و سیاسی زندگی کی زیادہ وسیع ہیئتوں کی تحقیقات کے تابع کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک وسیع مفہوم میں ایک نظریہ مملکت ہے اور اس نے اس نظریے کو وسعت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ میکیا ولی اگرچہ اپنے خیالات کی وسیع فلسفیانہ بنیاد سے آگاہ تھا، مگر اس پر اس نے صرف سطحی و سرسری توجہ کی ہے اور عاجلانہ طور پر راست عملی نوعیت کے مسائل کی طرف بڑھ گیا ہے۔ یہاں اس کا اصول نیز اس کا طریق مختلف اعتبارات میں ارسطو کے بہت کچھ قریب پہنچ گیا ہے۔ ارسطو کی بہ نسبت نظم و ترتیب اس میں بہت کم ہے اس نے حکومت کے علم یا فن کو منطقی طور پر پیش کرنے کی بہت کم کوشش کی ہے مگر حالات موجودہ کی عملی روش کے اصول محمول مد تک دونوں فلسفیوں کے ذہن میں ایک ہی تھے لیکن نام و شکل مطالعے کے بعد اس فرق کا اثر واضح ہو جاتا ہے کہ ارسطو کا تصور جس پر وہ اک گونہ اصرار کے ساتھ جمارا ہے ایک ایسی مملکت کا تھا جس میں عدم حرکت اور فلسفیانہ سکون کو مقصد اعلیٰ کے طور پر مد نظر رکھنا مقصود تھا اس کے برخلاف میکیا ولی کا تصور ایک ایسی مملکت کا تھا جس کا مقصد توسع اور وسیع تسلط کا حصول تھا۔ اس اطلاوی نے اس یونانی کے تصور کی مجرد خوبی کو تسلیم کیا ہے مگر اس کی نسبت یہ خیال کیا ہے کہ وہ حصول

اس قدر بعید ہے کہ زیادہ غور و فکر کے قابل نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ ایک کامل التوازن مملکت جو اندرونی فریقانہ اختیارات سے آزاد ہو، وہ ایک صحیح سیاسی ہستی ہوگی، مگر تمام انسانی معاملات حرکت میں ہیں اور ساکن رہنا ناممکن ہے، اور جہاں عقل رہبری نہیں کرتی ضرورت وہاں (مجبوراً) پہنچا دیتی ہے، لہذا جو سلطنت توسع کے بغیر محض اپنی ہستی قائم رکھنے کے لیے مرتب کی جائے گی اس کی نسبت اغلب یہ ہے کہ وہ مجبور ہو کر اس آخر الذکر حکمت عملی میں پڑ جائے گی اور اس طرح اور زیادہ سرعت کے ساتھ تباہ ہو جائے گی۔

۲۹۶ میکیا ویلی نے عام طور پر یونانی سلطنتوں کی نسبت جو پست اندازہ کیا اور روم سے خاص دلچسپی کا اظہار کیا اس کی وجہ کامیاب توسع کا ہی تصور ہے۔ اس کے نزدیک ایتھنز اور اسپارٹا میں سیاسی و انسانی کے خاص عناصر مفقود تھے۔ اس کے معیار سے یہ دونوں مملکتیں ناکام رہیں۔ ان کے برخلاف روم نے ایک شہنشاہی پیدا کر لی اور وہ کامیاب رہا۔ اگر اسطونے روم کی زندگی کا مشاہدہ کیا ہوتا تو اس کے فلسفے میں بھی ایسا ہی تصور جو شہنشاہ ہو جاتا جو میکیا ویلی کے تصور کے مثل ہوتا۔ یہ یونانی قوت (یعنی حالات ماحول اور انسانوں کے ساتھ عہدہ براہونے کی قابلیت) کی قدر کافی طور پر سمجھا تھا اور جہاں اس نے اپنے فلسفے میں زبردست شخصیت کے متعلق بحث کی ہے وہاں اس کے نتائج اس اطلاوی کے نتائج سے بہت کچھ مماثل ہیں، مگر اسطونے

۱۔ میں بلا کسی شک کے یقین رکھتا ہوں کہ اس طریق پر توازن کا قیام رکھنا ہر ایک مملکت کے لیے صحیح سیاسی وجود اور صحیح امن پر ہوگا۔ لیکن تمام انسانی معاملات حرکت میں رہتے ہیں اور ساکت رہنا ناممکن ہے، وہ یا ترقی کریں گے یا تنزل اور جہاں عقل رہبری نہیں کرتی وہاں ضرورت کام کر دکھاتی ہے۔ لہذا، جہاں مملکت کی تنظیم اس طرح ہو کہ اس کے لیے توسع نہ رکھی جائے وہاں اغلب یہ ہے کہ ضرورت توسع پر مجبور کرے گی اور مملکت کو زیادہ سرعت کے ساتھ تباہی کی طرف لے جائے گی۔ مقالات جلد اول صفحہ ۶۔ ۱۱۔ حسب بالا صفحہ ۹۱ وابعاد۔

باب

یونانی خود سہروں کے دور کے بعد ہوا ہے جب ان خود سہروں کی یادگار اس کے سوا کچھ باقی نہ رہی تھی کہ اس نام سے سخت نفرت کی جاتی تھی۔ اس کے برخلاف میکیاولی اس زمانے میں تھا جب اطالوی خود سہر اور مطلق العنان فرمانروا اپنی کامیابی کے پورے جوش میں تھے اور جب وہ شے جسے لوگ خوش حال کہتے ہیں، ان کے تحت میں بہت کچھ سرسبز ہو رہی تھی۔ پس اس کے ماحول اور اس کی طبیعت نے یہ اثر دکھایا کہ مطلق العنان فرمانروا کے فن حکمرانی میں کوئی ایسی کمی نہ ہونے پائے جیسی ارسطو کے نظم میں نظر آتی ہے۔

## ۳۔ اخلاقیات اور مذہب کی جانب اس کی روش

۲۹۶



میکیاولی نے اخلاقیات و مذہب کی جانب جو روش اختیار کی وہ علمی حیثیت سے اس کے اختیار کردہ تاریخی طریق سے کم اہم نہ تھی اور اس کی شہرت کے قایم کرنے میں اس سے بدرجہا زیادہ موثر تھی۔ میکیاولی سما تعارف اس سے بہترین طریق پر ہوتا ہے اور اس سے یہ اظہار ہوتا ہے کہ از منہ کو سطلی سے قطعی طور پر علیحدگی ہو گئی۔ از منہ وسطی کا سیاسی نظریہ تاریخ کا کچھ نہ کچھ لحاظ کرتا تھا اور مقننین خصوصیت کے ساتھ بعض مسئلہ اصولوں کی تائید کم و بیش گزشتہ کے حوالے سے کرتے تھے۔ مگر از منہ قدیم یا از منہ وسطی کے کسی فلسفی کے نزدیک مذہب اور اخلاقیات کے احکام سیاسیات کے نظریے اور عمل کے اعتبار سے اس پست بلکہ حقیر درجے پر نہیں پہنچائے گئے تھے (جیسا میکیاولی کا خیال تھا) وہ قانون فطرت جسے فلسفہ قدیم اور فلسفہ از منہ وسطی نے علم سیاست کا منبع قرار دیا تھا اور اسی میں اس کے

حد و دمیں کئے تھے، میکیا ولی کے وہاں اس کا سرسری اشارہ بھی نہیں ملتا، باب  
اور خدا کا قانون جہاں تک کہ اس کا اظہار انسان پر راست الہام  
کے ذریعے سے ہوا ہو، وہ میکیا ولی کے میدان تخیل سے خود خارج سمجھ لیا گیا تھا۔  
یہ سیاسی نظریے جس کے متعلق کوئی نظیر نہیں ملتی، میکیا ولی تھے  
خیالات میں مختلف ہیئتوں میں پیش ہوئے، اولاً یہ کہ اس کے فلسفے کے متعلق  
یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سیاسیات کو ایک علم کی حیثیت سے علم اخلاقیات سے  
پہلی مرتبہ باقاعدہ اور ارادی طور پر اس فلسفے میں علوہ کیا گیا ہے ہم یہ  
دیکھ چکے ہیں کہ علامہ تفریقِ ارسطو کی تصنیف میں بھی داخل ہے البتہ ارسطو  
کے نظم میں ایسا ہونا حقیقی نہیں بلکہ اتفاقی امر تھا۔ ارسطو نے کبھی بالاتصريح یہ  
اعلان نہیں کیا کہ سیاسی اصول اخلاقی اصول سے آزاد ہے بلکہ برابر یہ  
خیال قائم رکھا کہ مؤخر الذکر سابق کے لیے ایک شرط ہے۔ اس کے برخلاف  
میکیا ولی نے اسی طرح برابر یہ کوشش کی کہ سیاسیات کے نوامیس کو الگ  
کردے اور ان کا مطالعہ اس طرح کرے کہ کسی اخلاقی ہستی کے واقعات کے  
سبقت عملی کے متعلق کوئی حوالہ نہ دیا جائے۔ اس نے اخلاقی اوصاف کی  
خوبی سے قطعاً انکار نہیں کیا مگر اس نے اس سے انکار کر دیا کہ وہ ان  
اوصاف کو سیاسی اوصاف کے لیے لازمی سمجھے یا ان کی شرط قرار دے۔  
میکیا ولی کا سیاسی شخص حکومتی طاقت کے قیام و توسع کی کامیابی کے سوا

لے۔ چنانچہ "The Prince" باب ششم میں حضرت موسیٰ کو درخص میکیا ولی بظاہر  
تاریخ کا ایک زبردست شخص قرار دیتا ہے) صرف اس بنا پر بحث سے خارج کر دیا گیا  
ہے کہ آپ صرف اسی روش پر عمل کرتے تھے جس کا حکم خدا کی طرف  
سے ہوتا تھا۔ جو جبہ حضرت موسیٰ کو دوسرے کے فلسفے میں بحث کا مرکز  
بنادیتی رہی آپ کو میکیا ولی کے فلسفے کی بحث سے حنا راج  
کردیتی ہے۔

۲۔ حسبِ الاصفہ ۵۵ و ما بعد۔



باب

اخلاق کے تمام معیاروں سے اسی طرح بالکل علیحدہ ہے جس طرح معاشین در اقتصادی شخص دولت کے پیدا کرنے کی کامیابی کے سوا اور کسی معیار سے نہیں جانچا جاسکتا۔

”حکمران“ (The Prince) اور ”مقالات“ (The Discourses)

دونوں میں زیادتی ظلم بد معاہدگی، اور دوسری اخلاقی برائیوں پر بحث کی گئی ہے مگر اخلاقی حیثیت سے اس کی ناپسندیدگی کا اظہار بہت ہی خفیف ہوا ہے اسی طرح نیکو کاری اور مذہب سے کام لینے پر بھی بحث کی گئی ہے مگر اخلاقی پسندیدگی کا اظہار وہاں بھی ایسا ہی کم ہوا ہے۔ علی حیثیت سے (اخلاق سے) ایسی کامل بے پروائی جیسی میکیاوولی نے ظاہر کی اس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا تھا کہ میکیاوولی پر بدی کی طرف داری کا الزام لگایا جائے مثلاً وہ یہ تشرار دیتا ہے کہ کسی حکمران کے لیے نیک ہونا اگرچہ نہایت ہی قابل تعریف ہے لیکن جو شخص اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کا خواہاں ہو اسے ہر وقت اس کے لیے طیار رہنا چاہئے کہ وہ اپنی نگوئی کو خیر باد کہے اور محل وقوع کے اعتبار سے اس سے کام لے یا نہ لے۔ مزید براں چونکہ کسی شخص کی نسبت یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ اس میں تمام خوبیاں جمع ہوں اس لیے ایک ہمیدہ حکمران ان برائیوں کی بدنامی سے خصوصیت کے ساتھ بچے گا جو مملکت کو خطرے میں ڈال دیں اور اس طرح وہ ان برائیوں کی فکر سے بھی بچھوٹ جائے گا جو مملکت کے قائم رکھنے کے لیے ضروری ہیں بعد ازاں اپنے تصانیف کے اسی ٹکڑے میں جو شاید سب سے زیادہ مشہور ہے وہ اس عام اثر کا حوالہ دیتا ہے کہ عہد پر قائم رہنا قابل تعریف ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرتا ہے کہ سیاسی اقتدار کے برقرار رکھنے کی غرض سے

۲۹۹

لے۔ مقابلہ کیجئے، اس جو دوستم کا جو بری طرح استعمال کیا گیا ہو، اس جو دوستم سے جو اچھی طرح استعمال کیا گیا ہو، اگر برائی کو، اچھا کہنا درست ہو۔ حکمران باب۔

لے۔ حکمران The Prince باب۔

دعا د کرنا گزیر ہیں۔ مرنارو کو چاہئے کہ ہمہ تن اخلاص، صداقت، انسانیت اور باب مذہب معلوم ہو، مگر اسے اپنے دل کو اس طرح قابو میں کر لینا چاہئے کہ جب مملکت کو بچانے کی ضرورت ہو وہ ان سب سے بے پروا ہو کر عمل کر سکے۔ اس وقت حکمران کو مملکت کے قیام پر نظر کرنا چاہئے۔ ذرا بیچ ہمیشہ معزز معلوم ہوں گے اور قبول عام حاصل ہو جائے گا، میکیا ولی نے جہاں جمہوریتوں پر بحث کی ہے وہاں بھی اس کے نتائج یہی ہیں۔ میراثیقین یہ ہے کہ جب مملکت کی زندگی خطرے میں ہوگی تو اس کو بچانے کے لیے بادشاہ اور جمہوریت دونوں نقص عہد اور ناشکری کا اظہار کریں گے۔

پس، میکیا ولی کے فلسفے میں احکام اخلاق سیاسی ہستی و بہبود کے ضروریات فوری کے بالکل تابع کر دیے گئے ہیں۔ میکیا ولی اپنے سیاسیات میں بد اخلاق نہیں ہے بلکہ بے اخلاق ہے اور مذہب کے متعلق بھی اس کا یہی انداز ظاہر ہوتا ہے۔ وہ خلاف مذہب نہیں بلکہ بے مذہب ہے۔ مذہبی معمولات جس حد تک ان قوی کے عمل پر شامل ہیں جو انسانی عقل کے اثر سے بالاتر ہیں اس حد تک وہ میکیا ولی کے دائرے سے باہر ہیں مگر جہاں تک مذہب مملکت کے تعلقات اور سیاسی ارتقائی رفتار کے تعین میں عمل کرتا ہے وہاں تک اسے بھی اسی بیدروانہ تخیل کی نظر کیا گیا ہے جو حال اخلاقیات کا ہوا ہے۔ مذہبی احساس کو مملکت کی حکمت عملی کا ایک اہم آلہ قرار دیا گیا ہے اور اسی اعتبار سے مدبرین کو ہمیشہ اس پر لحاظ کرنا چاہئے لیکن یہ ہرگز اس وجہ سے نہیں کہ یہ آئین جس کا مراد ہے اس میں کوئی اعلیٰ صداقت ہے بلکہ اس وجہ سے کہ احترام مذہب کا زوال مملکت کی آنے والی تباہی کی قطعی علامت ہے۔

یا پ

اور پارائے و دانش مدبرین میں یہ قابلیت ہوتی ہے کہ وہ اس احساس کا واسطہ دلا کر ایسے اصلاحات عمل میں لاسکیں جو دوسری طرح ان کے قبضہ اختیار سے باہر ہوں۔

پس اس طرح میکاؤلی کے ذہن میں ہمیشہ یہ خیال جما رہا کہ اس کے فلسفے کا اولین اصول ملکیت کی ہستی کی ضرورت ہے اس نقطہ نظر کے کل آل کا خلاصہ بے باکانہ حب الوطنی کے اوامر میں اس طرح کیا گیا ہے کہ ”جب کسی کے ملک کا تحفظ خطرے میں پڑ جائے اس وقت اس کا کچھ لحاظ نہ ہونا چاہئے کہ کون امر بجا ہے اور کون بیجا کون رحمانہ ہے اور کون ظالمانہ اور کون شاندار ہے اور کون شرمناک اس کے برخلاف اس موقع پر سوائے اس روش کے جو ملک کی زندگی کو بچا سکے خود مختاری کو قائم رکھ سکے اور تمام امور کو ساقط کر دینا چاہئے“۔

۳۰۱

ایک دوسرا اثر جس نے اخلاقیات اور مذہب کے ساتھ سیاسیات کے تعلق کی بحث کے متعین کرنے میں ظاہر آئے عمل کیا وہ انسان کے اختیار اور خوبی کار کے متعلق میکاؤلی کی قدردانی تھی۔ یہ جذبہ طبعی اور زیادہ تر غیر ارادی تھا۔ یہ نفسی اس اظہار قابلیت کے متعلق اپنے جذبہ مسرت کو ترک نہیں کر سکتا تھا جس سے کسی غایت المرام میں صاف صاف بلا رد و کہ کامیابی تک رسائی ہو جائے۔ اس کی ساخت طبیعت اس نوعیت کی تھی جیسی عالم بحال

۱۔ بہت سی خبریں ہیں جو ایک ہوشمند شخص کو معلوم ہوئی ہیں مگر ان چیزوں میں بظاہر فی نفسہ کوئی خوبی نہیں ہوتی۔ لہذا عقل مند اشخاص خدا کی جانب رجوع کرتے ہیں۔ یہی لاکر س نے کیا، یہی سولمن نے کیا۔ مقالات ۱۱۔

۲۔ جب کسی کے ملک کے تحفظ کا مسئلہ پیش آجائے تو پھر جائز اور ناجائز، رحمانہ و ظالمانہ قابل ستائش اور قابل نکوہش کا کوئی سوال بھی نہ ہونا چاہئے۔ برخلاف ازیں جان کے بچانے اور ملک کی آزادی کو محفوظ رکھنے کے لیے ہر ایک دو سری شے کو الگ رکھ دینا چاہئے۔ مقالات ۳، صفحہ ۱۴۔

باب

کی پرورش کرنے والوں کی ہوتی ہے۔ نہ بردست شخصیت اور اس کا فن حکومت ہی دو چیزیں تھیں جن کی جانب میکیاولی کی ذہانت ہر پھر کر آجایا کرتی تھی۔ فلورنس کی کمزور جمہوریت کی حکومت کے اعمال و افعال سے (جہاں منقسم مشورے دفع الوقتی اور تذبذب نہایت نمایاں تھے) میکیاولی کی گہری واقفیت نے اس کے اس طبعی میلان کو سخت پختہ کر دیا کہ جو عناصر کسی مملکت کی حکمت عملی کو معین، قطعی اور مربوط بناتے ہیں، ان کا دقیق تجزیہ کیا جائے۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے سیزر اور جیسا کے متعلق بدقسمتی سے اچھی رائے دی (مگر اس رائے میں اس ظالم کے مقصد یا ذرائع کی پسندیدگی شامل نہیں ہے بلکہ محض مقصد و ذرائع کے باہمی تعلقات کی پسندیدگی ہے اور اس لیے بیگیانی کی ملامت کی گئی ہے کہ موقع ملنے پر اس نے پوپ جو لیس دوم کو قتل نہ کر ڈالا۔ اس روش کی اخلاقی نوعیت پر کوئی فیصلہ صادر کئے بغیر جو اس ظالم کو اختیار کرنا چاہئے تھا، میکیاولی نے محض یہ دکھایا ہے کہ بے موقع حزم و احتیاط اور روش زیر بحث میں غایت درجے کا عدم توافق تھا اور مملکت کے معاملات میں متوسط روش کے بہ تکرار مذمت سے بھی اس فلسفی کے اسی خیال کا اظہار ہوتا ہے۔

آخر میں میکیاولی نے اخلاقیات اور مذہب سے سیاسیات کے انفریق کو ارادۂ اس یقین کے نتیجے کے طور پر قائم رکھا ہے کہ انسانی ہستی کے واقعات سے اس کو سب سے زیادہ قریبی موافقت حاصل ہے۔ وہ کامل ترین مفہوم میں عملی سیاسیات کا مطالعہ کرتا ہے اور وہ کسی خیالی نہیں بلکہ حقیقی سیاسی زندگی کے طریقہ کارے عمل کے تعین کا خواہاں ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اشیاء کی واقعی صداقت کی طرف واپس جائے۔

۱۔ حکمران، باب ۷۔

۲۔ مقالات ۲۷، ۳۔ مقالات ۲۶، ۳۰۔ اشیاء کی واقعی صداقت

کی جانب واپس جانا مجھ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ حکمران، باب ۱۵۔

باب

وہ کہتا ہے کہ انسان جس طرح زندگی بسر کرتا ہے اور جس طرح اسے زندگی بسر کرنا چاہئے ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے اور اس نے اپنی تحقیقات کے موضوع کے لیے آخر الذکر کو نہیں بلکہ اول الذکر کو قصداً منتخب کیا ہے۔

درحقیقت یہ نقطہ نظر بہت زیادہ کارآمد نہیں تھا۔ اس نے اس میلان کی اصلاح کر دی کہ علم سیاست کو محض اخلاقی و مذہبی نصائح کا انبیا بنایا جائے۔ اس کے ساتھ ہی اس میں تاریخ کی تعبیر اور نشاۃ جدیدہ کے نہایت ہی ترقی یافتہ عقولیت کے اصطلاحات میں جن میں قبل مسیح کے خیالات کی جھلک موجود تھی سیاسی فلسفے کی تکنیک بھی شامل تھی۔ میکیاوولی کے زمانے میں علمی طبقات کے اندر اخلاقی و مذہبی جذبہ عملاً فنا ہو گیا تھا۔ ایک یقین کردہ کافی بالذات اخلاق کے عملی معیار کا کام دیتی تھی، اور مذہب عیسوی کے اعمال و اشکال پر ظاہری عمل اس کے باطن کے وسیع رد پر پردہ نہیں ڈال سکتا تھا۔ پس ان حالات میں میکیاوولی کے لیے آسان تھا کہ اخلاقی و مذہبی اثرات سے آزاد ہو کر اپنا سیاسی فلسفہ مرتب کرے اور خاندان بورجیا کے ایسے لوگوں کے سوانح حیات کے ہوتے ہوئے، اس کے لیے یہ بھی آسان تھا کہ اشیا کی واقعی صداقت کو اس طرح پیش کرے جس طرح اخلاقی و مذہبی اصول و عمل سے سیاسی شکل کی بے تعلقی سے ظاہر ہوتا تھا اور اس کے لیے یہ نہایت ہی طبعی امر تھا کہ رومانی کلیسا پر ملامتوں کی بوچھاڑ کر دے اور یہ اس وجہ سے نہیں کہ اس کلیسا نے مذہب کو ترک کر دیا تھا بلکہ زیادہ تر اس وجہ سے کہ سیاسیات میں ہر بڑا درجہ حاصل کر کے اس نے تمام علمی آداب کی خلاف ورزی کی تھی۔

بہ حیثیت مجموعی یہ کہنا چاہئے کہ جہاں اخلاقیات و مذہب کے متعلق میکیاوولی کا طرز عمل حیثیت سے بجا ہو سکتا تھا، اور سیاسیات کے مسائل کو

باب ۱۱

صاف کرنے میں بہت پردہ دی، وہیں احساس کی کمی تھی جو اس کے اظہار خیالات کی خصوصیت تھی، اس سبب کی محمول بنا پیدا کر دی کہ وہ نہ صرف علمی حیثیت سے بے اخلاق تھا بلکہ عملاً بھی بد اخلاق تھا اور آئندہ کی صدیوں میں اس پر جو نکتہ چینیوں برابر ہوتی رہیں ان کی بنا ہی تھی۔ تاہم اس تمام لعنت ملت کے باوجود جس کا وہ سسرہ دار ہو، اس میں شک کی گنجائش ہے کہ ”طریق میکیاولی“ کے لفظ میں جو تنفر مرکوز ہے اس کا تمام بار اسی پر پڑ جانے سے اس کو زاید از ضرورت سخت سزا نہیں دی گئی ہے۔

## ۴۔ محرکات سیاسیہ کا نظریہ



جہاں تک ان تینوں کے اعتبار سے جو معاشری سیاسی زندگی میں انسان کی رہبری کرتی ہیں، میکیاولی کے طریق کے تعلیمات و مفروضات و رکاز ہوں، وہاں تک اس کا اصول اصلاً و حقیقتہً اسی اصول کے مرادف ہے جسے ہابس نے بعد کے زمانے میں قطعی علمی شکل عطا کی۔ انسان کی نسبت یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ خالغہ خود غرض ہے اور وہ ہمیشہ ایسے تحریکات باطنی پر عمل پیرا رہتا ہے جن میں ان نام نہاد معاشری خواہیوں کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ میکیاولی کے نزدیک تمام سیاسی نوامیس کی تشریح کے لیے ایک تنگ و محدود خود غرضی کافی ہے۔ اس بحث پر اس کے بیدردانہ فیصلے ہابس کے فیصلوں سے بھی زیادہ تنفر انگیز ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ ہابس نے غور و فکر کے ساتھ اپنے نتائج کو جن وسیع نفسیاتی بنیاد پر قائم کیا تھا وہ میکیاولی کے وہاں مفقود ہیں۔

میکیاولی نے اپنی رہنمائی میں ”حکراں“ (The prince) میں ظاہر کی ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ زیادہ صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عمومی طور پر انسان ”ناشکر گزار، کج مزاج، کج طبیعت، دغا شعار، بزدل“

باب

اور حریص ہوتا ہے" اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ بادشاہ کا مقصد زیادہ تر یہ ہوتا چاہئے کہ اس سے خوف کیا جائے نہ کہ اس سے محبت کی جائے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ محبت میں ایک طرح کی ذمہ داری کا رابطہ ہے اور انسان اسلحا تو بغرض ہونے کی وجہ سے اپنی غرض آپٹنے پر اس رابطے کو توڑ ڈالتا ہے۔ اس کے برخلاف خوف اسی وجہ سے انسان کو غیر خود طور پر پابند رکھتا ہے لہٰذا نیز انسان کی سادہ لوحی اور اقتصادیت وقت کے تابع ہو جانے پر ان کی آمادگی انھیں بے باک سرگروہ کا آسان شکار بنا دیتی ہیں جو شخص فریب دینا چاہتا ہے اسے فریب کھانے کے لیے کوئی نہ کوئی مل جائے گا" لہٰذا انسان کلیتہً ظاہری حالت سے رائے قائم کرتا ہے اور اس سے چالاک حکمران کو موقع مل جاتا ہے مگر اس کے علاوہ انسان عام طور پر صرف کمزور و جاہل نہیں بلکہ فطرۃً بد بھی ہے اور محض ضرورت سے نیک بن جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی عقل مند حکمران مشیر و نیر بھی بھروسہ نہیں کر سکتا بلکہ اسے خود اپنی رائے پر اعتماد کرنا چاہئے۔ لہٰذا

۳۰۵

انسانی فطرت کے یہ قنوطی تصور "مقالات" (Discourses) میں بھی نہایت کثرت سے پائے جاتے ہیں جہاں وہ کسی قدر زیادہ مکمل نفسیاتی طریق پر بیان کئے گئے ہیں۔ حکومتوں کے آغاز اور معاشرتی ادوارات کی بنا کے متعلق میکیاوولی نے پالیس کی کتاب سے اس کے نظریے کو بتمامہ اٹھالیا ہے۔ یہ نظریہ انسان کی معاشرتی فطرت کے متعلق ارسطو کی رائے کو پس پشت ڈال دیتا ہے اور بہ سہولت اس رائے

۱۷۔ "مکراں" (The prince) باب ۱۷۔

۱۸۔ "مکراں" باب ۱۸۔

۱۹۔ انسان ہمیشہ بد نظر آدمیوں کے آئندہ وہ نیک ہوئے پر عبور نہ کئے جائیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیک مشورہ کسی سے بھی مامور حکمران کی دانشمندی کے تابع ہونا چاہئے نہ کہ حکمران کی دانشمندی ہی اصول نیک مشوروں کے تابع ہو۔

حکمران باب ۲۳۔

باب

کے موافق بن جاتا ہے کہ نظم معاشرت کی ابتدا افراد کی سمجھی ہوئی خود مقصدی پر ہے۔ میکیاولی نے روما کے زرعی قوانین پر بحث کرتے ہوئے خیال کی اس عام روش کو میز مادی نوعیت دیدی ہے۔ یہاں بالکل یہ باتیں کے طرز پر اس نے یہ قرار دیا ہے کہ انسان میں بالطبیع غیر محدود خواہشیں ہوتی ہیں اور ان کے مزید حصول کی آرزو تمام انسانی افعال کا سرشمہ ہے۔ ان خواہشوں میں سے ایک سب سے زیادہ مستند خواہش وہ ہے جسے شخصی ملک سے طمانیت حاصل ہوتی ہے۔ ”حکمران“ میں میکیاولی یہ کہتا ہے کہ لوگ باب کی موت کو آسانی کے ساتھ بھول جاتے ہیں لیکن محروم الارث ہونے کو کبھی نہیں بھولتے“ اور اس پر اس حکم کی بنیاد رکھتا ہے کہ سزائے قتل معقول حد تک کم ہونا چاہئے مگر قبضی جائیداد مطلق نہ ہونا چاہئے۔ ”مقالات“ میں اور زیادہ موت کے ساتھ ترقی دیکھی ہے اور خود مختاری اور حکومت خود اختیاری کی محبت کی تشریح مادی انفرادیت سے کی گئی ہے۔ کسی حد تک ان مقاصد کی سعی اختیار کو عمل میں لانے کی خواہش سے جی ہوتی ہے مگر بہت کم افراد ایسے ہیں جن کے دلوں میں یہ خواہش جو جس زن ہوتی ہے عامۃ الناس سے ف اپنی ذات و جائیداد کے تحفظ کے خواہاں ہوتے ہیں۔ جمہوری حکومت کی خواہش اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اس سے قوم کے حصہ کثیر کو مادی فائدہ حاصل کرنے کا موقع مل جاتا ہے بادشاہی میں حکمران کل منافع کو جذب کر لیتا ہے۔ اور خود مختاری کی خواہش لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ جو ملکیتیں دوسروں کی مطیع نہیں ہوتیں ان میں دولت کو بہت زیادہ

۳۰۶

۱۔ ”مقالات“ (Discours) جلد اول صفحہ ۲۔ مقابلہ کیجئے ما سبق صفحہ ۱۱۵۔

۲۔ باب ۱۷۔

۳۔ ان کا ایک مختصر حصہ حکمرانی کی غرض سے آزاد ہونا چاہتا ہے مگر باقی تمام جن کی تعداد غیر محدود ہے بحفاظت زندہ رہنے کے لیے آزادی کے خواہاں جاتے ہیں۔ مقالات باب اول صفحہ ۱۶۔



ترقی ہوتی ہے بلکہ

مختصر یہ کہ میکیاولی کے خیال میں لوگوں کے اندر سیاسی زندگی کی خاص ارادی بنیاد مادی خوشی ہی ہے۔ اس امر کو ثابت کرنے کی مزید ضرورت نہیں ہے کہ یہ تصور قدیم فلاسفہ کے اس تصور سے کہ مملکت ایک ادارہ ہے جو ملت کی اخلاقی و ذہنی ترقی کے لیے وقف ہے، اور ازمنہء وسطیٰ کے اس خیال سے کہ مملکت کی اولین غایت انسان کی ابدی نجات کا راستہ صاف کرنا ہے، کس قدر بعید ہے۔

## ۵۔ حکومت کے اشکال

حکومت کے اصناف کے متعلق میکیاولی کی بحث کا آغاز ارسطاطیلیسی نظم کو سرسری طور پر قبول کر لینے سے ہوتا ہے۔ یعنی (حکومت کے اصناف) شاہی، اعیانیت، اور دستوری عمومیت ہیں اور ان کے ساتھ تین فاسد صورتیں، جباریت، مدیدیت اور عمومیت (ازدھانیت) ہیں۔ پالیس اور سسرو کو شامل کر کے یہی نتیجہ نکالا گیا ہے کہ حکومت کی مرکب شکل سب سے بہتر اور سب سے زیادہ پائدار ہے۔

لیکن اس سلسلہ خیال کو کچھ زیادہ وسعت نہیں دی گئی ہے اور بادشاہیوں یا امارتوں اور عمومی حکومتوں اور جمہوریتوں کے خصوصیات اور ان کے تناسبی فوائد پر شدید توجہ مرکوز کر دی گئی ہے۔ میکیاولی کے خیال پر ایک طرف کے تصورات کا اور دوسری جانب ہمعصر حالات کا

۱۔ مقالات جلد دوم صفحہ ۲۰ میکیاولی کی رائے میں محکوم مملکتوں کی خوشی کے لیے کسی فاتح جمہوریت کی حکمرانی کسی فاتح بادشاہ کی حکمرانی سے زیادہ تر تباہ کن ہے۔  
۲۔ مقالات جلد اول صفحہ ۲۔

قدم قدم پر گرا اثر مرتب ہوا ہے۔ قدیم یونان کی منفرد اور نیز وسعت پذیر  
 شہری ملکیتیں جمہوری ہوں یا مطلق العنان اور ان کے مداخل اطاوی شہری  
 ملکیتیں رومانی وسعت پذیر شہری ملکیت اور اس کا شہنشاہی ارتقا  
 اور حال کی قایم شدہ نیم فوجی بادشاہیاں یہ سب کی سب میکیاولی کے  
 نتائج کے تعین میں متحد ہیں۔ کتاب ”حکراں“ دراصل سیاسی تسلط وسعت  
 کے لحاظ سے شاہی کا مطالعہ ہے اور اسی طرح کتاب ”مقالات“ عمومی  
 حکومت کے سیاسی تسلط کا مطالعہ ہے۔ جہاں حکومت کی شاہی عمومی  
 شکل کی نسبت میکیاولی نے بحث کی ہے وہاں وہ مطلق العنانی کا ایسا  
 کامل حامی نہیں جیسا بدقسمتی سے وہ مشہور ہو گیا ہے۔ جمہوری حکومت  
 کے متعلق اس کی پسندیدگی کا اظہار اس سے کم زور شور کے ساتھ نہیں  
 ہوا ہے۔ جس زور کے ساتھ خود ارسطو کی پسندیدگی کا اظہار ہوا ہے  
 اور اس شکل حکومت کے اعتبار سے (خیالات کے فرق کا لحاظ کرتے  
 ہوئے) اس اطاوی کی رائیں دراصل اس یونانی کی رایوں سے  
 متفق ہیں۔ جس ملت میں عام اقتصادی مساوات شایع ہو اس کے  
 لیے میکیاولی کا دعویٰ یہ ہے کہ دولت عامہ سب سے بہتر شکل حکومت  
 ہے بلکہ درحقیقت صرف یہی شکل حکومت اس کے لیے ممکن ہے۔ لہٰذا اس کا  
 خیال یہ ہے کہ ایسی ملت میں قوم بحیثیت مجموعی بادشاہ سے زیادہ  
 دانشمند ہوتی ہے اور اس سے زیادہ تکیوں پسند نہیں ہوتی جمہورتوں  
 کی ناشکر گزاری اس سے زیادہ ہرگز نہیں ہوتی جس کا اظہار بادشاہ  
 کرتے ہیں۔ قوم کا فیصلہ خاص کر ایسے معاملات میں جیسے عہدہ داروں  
 کا انتخاب اور اعزاز عطا کرتا ہے۔ بالعموم صحیح اور ناقابل اعتراض

لے۔ جہاں مساوات ہوتی ہے وہاں بادشاہی نہیں قائم ہو سکتی اور جہاں مساوات نہیں ہے  
 وہاں دولت عامہ نہیں ہو سکتی۔ مقالات باب اول صفحہ ۵۵۔  
 لے۔ ”مقالات“ (Discourses) جلد اول صفحہ ۵۸۔

ہوتا ہے۔ یہ تسلیم کرتے ہوئے کہ سیاسی یا قومی ادارات کے ابتدائی قیام کے لیے بادشاہ سب سے زیادہ موزوں ہے، عمومی حکومت ان ادارات کو قائم رکھنے کی سب سے زیادہ قابلیت رکھتی ہے۔ یہ نیز جمہوریتیں اپنے اقرار کو بادشاہوں سے بہتر قائم رکھتی ہیں، اگر دل سے ایسا نہیں کرتیں تو کم از کم اپنے اعضاء کے سست تر عمل کی وجہ سے ایسا کرتی ہیں۔ آخری امر یہ ہے کہ اس حکمت عملی کی کامیابی کے لیے اوقات و حالات کی جو مطابقت لازمی ہے اس میں جمہوریت کو شاہی پر اس لحاظ سے فوقیت حاصل ہے کہ بادشاہ کی خصلت حالات کے اعتبار سے بدل نہیں جائے گی، برخلاف ان میں جمہوریت کی خدمت گزاری میں جو مختلف الطبائع اشخاص شامل ہوتے ہیں، ان میں سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا مل جائے گا جو کسی خاص وقت کے خصوصی حالات سے بعینہ مطابق ہو گا۔

پس اس طرح، میکیاوولی نے بادشاہی کی کسی غیر معقول ترجیح کا اظہار نہیں کیا ہے، اور اعیانی اقتدار کے متعلق اس کے فیصلے تقریباً سب ہی ناموافق ہیں۔ ہر ایک شہری مملکت کی زندگی میں وہ اکابر و عوام کے تضاد کو ایک مقدم عنصر قرار دیتا ہے اور اس کا خیال صاف طور پر آخر الذکر کی جانب ہے۔ اس کا یقین یہ ہے کہ قوم کے عامۃ الناس انتخابی بادشاہ کے بہترین موجد ہوتے ہیں، خود مختاری کے قائم رکھنے کے لیے موثر ترین آلہ ہوتے ہیں اور اندرونی انتشار پیدا کرتے ہیں ایمپائریٹ

۱۔ "مقالات" جلد اول صفحہ ۷۸، ۸۸ (مقابلہ کیجئے جلد سوم صفحہ ۳۲)۔

۲۔ "مقالات" جلد اول صفحہ ۵۸۔

۳۔ "مقالات" جلد اول صفحہ ۵۹۔

۴۔ "مقالات" جلد سوم صفحہ ۹ میکیاوولی اس کی مثال جنگ فونیقی کے مختلف مارج میں فیس اور لیبو کے عروج سے ملتا ہے اس کے دوسری طرف پوپ جولیس دوم کی زندگی کی مثال پیش کرتا ہے اس کی متعلق مزاجی حالات کے اعتبار سے کبھی بدلتی نہیں تھی۔ ۵۔ "محران" باب ۹۔

سے بہت گھٹے ہوتے ہیں۔ اس کا خیال یہ ہے کہ تمام معاملات میں اعلیٰ طبقے کی مقدم نیت اقتدار کا عمل میں لانا ہوتا ہے اس کے برخلاف عامۃ الناس صرف امن و انتظام چاہتے ہیں۔ زمیندار طبقہ اعیان آزاد حکومت کو خصوصیت کے ساتھ ناممکن بنا دیتا ہے۔ درحقیقت جب اس طبقے کے پاس خود اپنے قہر اور خود اپنی رعایا ہو تو میکیاولی کے خیال میں طبقہ شہام معاشری نظم کے لیے ہلک ہوتا ہے۔ جہاں ایسے حالات موجود ہوتے ہیں۔ اور اطالیہ کے متحدہ حصص میں موجود تھے وہاں نہ صرف جمہوری حکومت کا قیام ناممکن ہو جاتا ہے بلکہ وہاں بادشاہی کا قیام ہی صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ اس زمیندار طبقہ اعیان کو فنا کر دیا جائے یا ان میں منظم تغیر ہو جائے۔

پس ایک ایسی دولت عامہ کی اعلیٰ قدر دانی جو مساوی شہریوں کے گروہ عام پر مبنی ہو میکیاولی کے فلسفے کی میسر خصوصیت ہے مگر وہ اسے پوری طرح تسلیم کرتا ہے کہ حالات کا اقتضایہ ہے کہ مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں تنظیم (سیاسی) کی مختلف شکلیں ہوں اور اسے اس مسئلے سے خصوصیت کے ساتھ وابستگی ہے کہ تنظیم و عمل کا وہ کونسا نظم ہے جو دور تسلط کے قیام کے لیے سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اس طرح وہی امر جے افلاطون اور ارسطو مدبر یا فلسفی کے غور کے ناقابل قرار دیتے تھے میکیاولی کے لیے دیکھی کا مرکز تحفظ بن جاتا ہے۔



۱۵۔ "مقالات" جلد اول صفحہ ۵

## ۶۔ قلمرو کی وسعت

شاہی قلمرو (سلط) کے وسیع کرنے کا نظریہ و عمل خصوصیت کے ساتھ حکمرانوں میں ملے گا اور جمہوریوں کا توسعہ "مقالات" کا خاص موضوع بحث ہے۔ ان دونوں صورتوں کی کارروائی کی نسبت میکیاولی کا خیال یہ ہے کہ وہ دو یا زیادہ معاشرتی یا سیاسی خصوصیت کے امتزاج پر مشتمل نہیں ہیں بلکہ وہ اس پر شامل ہیں کہ متعدد ملکیتیں ایک بادشاہ یا دولت عامہ کی حکمرانی کے تابع بنالی جائیں فرانسیسی اور اسپینی بادشاہیاں جن کے دسائیر میں میکیاولی کو بہت کچھ قابل قدر امور نظر آتے ہیں انھیں وہ ایک واحد تنظیم سمجھنے کے بجائے زیادہ تر ملکیتوں کا مجموعہ سمجھتا ہے اور متحدہ اطالیہ کے لیے جو محنت اس نے پیش کی ہے اس میں صاف طور پر اس کے دل میں اسی قسم کا خیال موجود تھا۔ وہ کہتا ہے کہ کبھی کوئی صوبہ اس کے بغیر متحد یا خوشحال نہیں ہوا ہے کہ وہ تمامہ کسی ایک دولت عامہ یا بادشاہ کے تابع ہو جائے جیسا کہ فرانس اور اسپین میں واقع ہوا۔ اتحاد کے جس تصور نے ایسویں صدی میں جانبا زانہ قومی سیاسیات کا جوش پیدا کیا اس میں اور اس تصور اتحاد میں قدر مشترک بہت کم ہے مگر یہ تصور بعینہ وہی تصور تھا جس نے میکیاولی کے انتقال کے بعد تین صدیوں تک مغربی یورپ میں سیاسی جغرافیہ کے رد و بدل کا تعین کیا۔

"حکمران" میں بحث کے خاص عنوانات اولاً شاہی اقتدار کا حصول اور ثانیاً اس کا توسعہ ہے۔ اول الذکر عنوان کے تحت میں دو طریقے

۱۔ درحقیقت ایک دولت عامہ یا ایک حکمران کے کلیتہً تابع ہوئے بغیر کوئی صوبہ نہ کبھی متحد تھا اور نہ خوش حال تھا۔ فرانس اور اسپین میں ایسا ہو چکا ہے۔ مقالات باب اول صفحہ ۱۲۔

بیان ہوئے ہیں جن کے ذریعے سے امارتیں قائم ہوتی ہیں اور اس کی توضیح  
حضرت موسیٰؑ اور سیزر بوجیا کے ایسے مختلف الطباع افراد کی حکمت عملی سے  
کی گئی ہے۔ اول الذکر سے بشمول سیرس، رومیوس اور سیسیلیس ایک فرد  
وامد خاص اپنے وسائل اور اپنی قابلیت سے کس طرح اقتدار حاصل  
کر لیتا ہے اور بوجیا کو ایک اعلیٰ نمونہ ان لوگوں کا قرار دیا گیا ہے جن کی  
کامیابی خوش قسمتی اور دوسروں کی مدد کی رہن منت ہوتی ہے۔ جو  
بادشاہ پہلے ہی سے کسی حکومت کا سرتاج ہو اس کے قلمرو کی وسعت سے  
وہ صورت پیدا ہوتی ہے جسے میکیاوولی مزوج امارت کہتا ہے۔ اس کے  
ساتھ ہی اس قسم کی تنظیم کی تکنیک و توسیع کے لیے جو طریقے سب سے مؤثر  
ہیں ان کی بحث سے اس فلسفی کی جدت نظر اور اس کی اخلاقی بے پروائی  
کامل طور پر ظاہر ہو جاتی ہے۔

کسی حوصلہ مند بادشاہ کی کم از کم مخالفت خود اسی نسل کی (محموم)  
اقوام کی طرف سے ہوگی۔ خود اپنے ہی ملک میں اور جہاں ایک ہی زبان  
استعمال ہوتی ہو مقبوضات مفتوحہ پر قابو رکھنا آسان ہے۔ فاتح کا کام  
صرف اس قدر ہے کہ وہ سابق حکمران کے سلسلے کو معدوم کر دے اور قدیم  
ادارات کو باقی رہنے دے مگر جو ملک فاتح کے ملک سے زبانی ادارات  
میں مختلف ہو اس میں مقبوضات حاصل کرنے میں زیادہ پیچیدہ مسائل  
شامل ہیں جن کا حل بحیثیت مجموعی رومانیوں نے سب سے زیادہ  
کامیابی کے ساتھ کیا ہے کسی فاتح بادشاہ کے لیے سب سے زیادہ دشواریاں  
اس ملک سے متعلق پیدا ہوتی ہیں جو فتح سے قبل کسی جمہوری حکومت کے  
تحت رہا ہو۔ یہاں آزادی کا نام اور قدیم دستور کی یاد ہمیشہ آتش بغاوت

۱۔ لاطینی Virtus اور یونانی ἀρετή کے مانند میکیاوولی نے اس اصطلاح کو کس طرح  
کے اخلاقی مفہوم کے بغیر استعمال کیا ہے۔

۲۔ ”حکمران“ باب ۵۔

باب

کے بھڑکانے کا کام دیتی رہے گی، اور اس کی محفوظ صورت صرف یہی ہے کہ اس ملت کو بالکل تباہ کر دیا جائے۔

زبردست شخصیت کی مدح سرائی اور اس تمام اعتقاد کے باوجود کہ کسی ایک واقعی بڑے شخص کی قابلیت اور اس کے وسائل ملکوں کی قسمت کا فیصلہ کر سکتے ہیں، میکیاولی، اس مستقل قوت کی واجبی قدر کرتا ہے جو کسی ملت کے سیاسی ادارات میں مغمم ہوتی ہے۔ کسی بڑے شخص کا سب سے زیادہ قطعی امتحان یہ ہے کہ آیا اس میں نئے معاشری و سیاسی دستور کے رائج کرنے اور اسے قائم رکھنے کی قابلیت ہے یا نہیں۔ قدیم نظم سے جن لوگوں کو نفع پہنچتا ہے ان کی علانیہ مخالفت اور نئے نظم سے جن لوگوں کو نفع پہنچنے کی صرف امید ہو ان کی نیم دلی سے مصلح کے راستے میں دقتیں حائل ہو جاتی ہیں۔ جو بادشاہ کسی ملک کا اقتدار اصلی حاصل کر لیتا ہے اور اسے قدیم ادارات کے تحت میں چلنے دیتا ہے اس کا کام آسان ہوتا ہے مگر جو بادشاہ اس غرض سے اقتدار اپنے ہاتھ میں لیتا ہے کہ دستور ملک میں اصلاح کرے وہ نہایت ہی مشکوک اور خطرناک مبادرت میں پڑتا ہے۔ اسی حیثیت میں کامیابی کی وجہ سے حضرت موسیٰ اسیرس، رومیولس اور ٹھیمیس کے اعلیٰ مدارج حق بجانب ثابت ہوتے ہیں اور میکیاولی کو اپنے جب عادت ان کی کامیابی کی کبھی بھی نظر آتی ہے کہ ان کے پاس اتنی کافی مسلح قوت موجود تھی کہ جب ترغیب بے اثر ہو جاتی تھی تو وہ قوت سے بھی دساتیر کی حمایت کر سکتے تھے۔ میکیاولی کا خیال ہے کہ کسی نئے دستور کی باطنی خوبی اس کے دوام کی

۳۱۳

لے۔ جو شخص کسی ایسی ملک کا حکمران ہو جائے جو آزادی کی عادی رہی ہو وہ حکمران اگر اس آزادی کو تباہ کر دے تو اسے یہ توقع رکھنا چاہئے کہ وہ آزادی خود اسے تباہ کر دے گی۔  
حکمران باب ۵۔

۵۔ - ایضاً باب ۶۔

باب

ضمانت نہیں ہے، اور یہ ان مصالح نہیوں کی ناکامی سے ثابت ہے جس کی حمایت اسلحہ سے نہیں تھی۔ اور سود و ترول کا جدید واقعہ اس کی نمایاں مثال ہے۔

میکلہ کی رائے میں قلمرو کی وسعت کا میلان جمہوری اور شاہی دونوں مملکتوں میں لابدی ہے۔ بادشاہ تو اس حکمت عملی کے اختیار کرنے پر اقتدار کے نہ پوری ہونے والی ہوس سے مجبور ہو جاتا ہے اور جمہوریہ اگر ارادۂ اس پر مجبور نہ ہو تو ضرورت بالیقین اسے مجبور کر دے گی۔ اگر جمہوریت کا دستور مملکت ایسا ہو کہ وہ توسیع کی حکمت عملی کے لیے موزوں نہ ہو تو جب اس حکمت عملی کی ضرورت پیدا ہو گی تو مملکت کی بنیادیں پاش پاش ہو جائیں گی اور دستور برباد جائے گا۔ اپنی قلمرو کی وسعت کو عمل میں لانے کے متعلق رومانی جمہوریت نے ایک ایسی مثال قائم کر دی ہے کہ میکلاولی کی رائے میں کسی دولت مند کو اس کی باطنی پیروی سے محروم نہیں ہے۔ رومانی نظم کے عناصر کا خلاصہ اس نے اس طرح کیا ہے، شہر کی آبادی کو بڑھایا جائے، رعایا کے نسبت زیادہ تر حلیف پیدا کئے جائیں، مفتوحہ ممالک میں نوآبادیاں قائم کی جائیں، تمام غنیمت خزانے میں داخل کی جائیں۔ محاصرے کے بہ نسبت جنگ زیادہ ترمیدانی مہموں اور دو بد و مقابلے کے ذریعے سے ہو۔ مملکت کو دولت مند اور افراد کو مفلس رکھا جائے، اور انتہائی فکر کے ساتھ ایک اچھی تربیت یافتہ فوج قائم رکھی جائے۔ یہ امر

۱۔ ”مقالات“ جلد اول صفحہ ۶، جلد دوم صفحہ ۱۹۔

۲۔ اگر کسی دولت عامہ کی ترکیب ایسی ہو کہ وہ توسیع کے لیے موزوں نہ ہو اور اس کا توجہ ضروری معلوم ہو تو دستور کی بنیادیں پارہ پارہ ہو جائیں گی اور تباہی بہت جلد نازل ہوگی۔

مقالات باب اول صفحہ ۶۔

۳۔ ”مقالات“ جلد دوم صفحہ ۱۹۔



باب

قابل لحاظ ہے کہ جس طرح کامیاب بادشاہی کے بیان میں ہوا ہے اسی طرح یہاں بھی سب سے زیادہ زور قوتِ اسلحہ پر دیا گیا ہے۔ میکیاولی کے دل میں یہ یقین جما ہوا ہے کہ جمہوریت میں شہریوں کی اچھی تربیت یافتہ سپاہ نہ صرف با شان و شوکت توسع کے لیے بلکہ خود اپنی ہستی کے قایم رکھنے کے لیے لازمی ہے، میکیاولی کے اس یقین کا باعث جس حد تک اطالوی سیاسیات کا مشاہدہ ہے اسی حد تک تاریخ کی تعلیم بھی ہے۔ فلورنس کے نظم و نسق میں اس کی بہرگرم زندگی اور اس کی فلسفیانہ تحریر دونوں سے اس کی اس دلچسپی کا ثبوت ملتا ہے کہ اجبر سپاہیوں کے گرد ہوں گے بجائے (جن سے اس زمانے کی جنگجو فوجوں کا حصہ کثیر مرتب ہوتا تھا) عمومی محافظ ملک فوج قایم ہونا چاہیے۔ مقالات میں اس نے ایک نہایت زیرکانہ باب اس عام مقولے کی غلطی ثابت کرنے کے لیے وقف کیا ہے کہ ”زر جنگ کے اعصاب ہیں“ دراصل قوت کا اصلی جوہر زرقند نہیں بلکہ عمدہ سپاہی ہیں، کیونکہ اس کے قول کے مطابق ”زرقند عمدہ سپاہی نہیں ہیا کر سکتا مگر عمدہ سپاہی ہمیشہ زرقند ہیا کر سکتے ہیں“ لیکن عظمت مملکت کی بنیاد کے طور پر جسمانی مادی قوت کی میکیاولی نے جیسی کچھ پر اسرار مدح و ستائش کی ہے اس کے باوجود اپنے آخری تجربے میں وہ اس پر رضامند نہیں ہے کہ یہ جزو ایسا قطعی ہے جیسا عیاری و چالاک کی کا جزو ہے اسے وہ ایک بے قیل و قال صداقت قرار دیتا ہے کہ لوگ قوت و عیاری کے استعمال کے بغیر حقیر حالت سے مرفحہ حالت تک کبھی ترقی نہیں کرتے لیکن اگرچہ قوت بغیر عیاری کے کبھی کافی نہیں ہوتی مگر عیاری بغیر قوت کے کامیاب ہو جاتی ہے۔ یہ اصول

۳۱۵

۱۔ فلورنس میں وہ شہریوں کی فوج محافظ کی تعلیم کی ایک تجویز عمل میں لایا تھا۔ ص ۱۰۸ (ملاحظہ ہو لاری: ٹکو، میکیاولی اور اس کا نذہ۔ ص ۱۰۸۔ مقالات جلد دوم صفحہ ۱۰۸۔) میر خیال ہے کہ ایسا بہت کم درجہ ہوتا ہے بلکہ کبھی نہیں درج ہوتا کہ معمولی وسائل کے اشخاص قوت یا کمزور بغیر اعلیٰ رتبہ پر پہنچ جائیں۔ .... میں اس کا یقین نہیں رکھتا کہ ہذا قوت کافی ہے مگر کمزور کا کامیاب ہو جائے گا۔ مقالات باب دوم صفحہ ۱۲۔

باب ۳۱۵ نہ صرف امارتوں پر صادق آتا ہے بلکہ جمہوریتوں پر بھی عیا میکیا دلی نے رومانیوں کے سوانح سے نمایاں طور پر ثابت کیا ہے۔

## ۷۔ تحفظ قلمرو

اگرچہ کم و بیش اس قطعی یقین نے کہ ہر ایک حکومت کو اپنے اقتدار کا بڑھانا لازمی ہے ورنہ وہ تباہ ہو جائے گی، میکیا دلی کے فلسفے میں اس کے اصول توسع کو خاص اہمیت دیدی ہے، پھر بھی اس کے تصانیف میں نہایت کثرت سے وہ اصول نمایاں طور پر پیش کئے گئے ہیں جن پر شاہی اور جمہوری دونوں اداروں کے معمولی پر امن کار فرماؤ کا انحصار ہے۔ شاہی حکومتوں کی استقامت کے لیے حکمت عملی کا پہلا جلیل القدر قاعدہ ملک کے قائم شدہ ادارات و رسوم کی وقعت ہے۔ جن لوگوں پر عمدہ حکومت ہوئی ہو اور ان کی زندگی کے مانوس طریقے علیٰ حالہ چھوڑ دیے گئے ہوں وہ زاید آزادی کے خواہاں نہ ہوں گے۔ یہ وہ قابلِ لحاظ خیال ہے جس کی رہبری میں موروثی و غاصب دونوں قسم کے بادشاہوں کو ملنا چاہئے لیکن قسم اول کے متعلق میکیا دلی کو زیادہ دلچسپی نہیں ہے، معمولی فہم و تدبیر کے ساتھ موروثی حکمران کا کام آسان ہے مگر نئے قائم شدہ حکمران کو زیادہ پریشان کن حالات سے سابقہ پڑتا ہے اور اسی قسم کے حکمران کے لیے صحیح و درست حکمت عملی کا بیان کرنا ہمیشہ میکیا دلی کے دل میں زیادہ خصوصیت کے ساتھ جمارہتا ہے۔ کتاب حکمران اجباریت کے لیے وسیع تجربے سے پڑھے اور اس کے ساتھ ایسے نتائج شامل ہیں جو

باب

اکثر اعتبارات سے اسی موضوع کے متعلق ارسطو کے بحث سے مطابقت رکھتے ہیں۔

چونکہ آخری درجے میں ہر ایک حکومت کا انحصار قوت پر ہوتا ہے لہذا اس لیے حکمران کے پاس ایک اچھی فوج ہونا چاہئے۔ اس جوہر میں غیر ملکی اجیر سپاہیوں یا غلیفوں پر اعتماد کرنا خارج ہے۔ یہ حیثیت مجموعی حکمران کو خود اپنے اور اپنی رعایا کے رویے کے صرف کرنے میں جبرورس ہونا چاہئے مگر غنیمت جنگ کو فیاضی کے ساتھ تقسیم کرنا چاہئے یہ معاملات عامہ میں حکمران کی روش کی خصوصیت ترقی کے بجائے زیادہ تر سختی ہونا چاہئے مگر سب سے بڑھ کر یہ کہ اسے اپنی رعایا کے اہلاک و مستورات پر ہاتھ نہ ڈالنا چاہئے بلکہ جہاں تک ممکن ہو اسے یہ کوشش کرنا چاہئے کہ لوگ اس سے خائف رہیں مگر اس کے ساتھ ہی اس سے نفرت نہ کریں اور اس لیے چاہئے کہ نظم و نسق کے جن فرائض میں ناخوشگوار ذمے داریاں ہوں انھیں زیر دست انجام دیں اور مراحم و عنایات کے کاموں میں حکمران بذات خود شامل ہو۔ مزید براں اعلیٰ مقاصد و اخلاق کی شہرت کے ہر ایک موقع سے اسے کام لینا چاہئے۔ اسے چاہئے کہ قوم کو

۱۔ مدسیا یعنی مقابلہ کیجئے سابق صفحہ ۹۱ دما بعد۔

۲۔ ہم ملکہ کی اصل بنیاد عمدہ قوانین اور مضبوط فوج پر ہے، اور عمدہ فوجوں کے بغیر عمدہ قوانین ممکن نہیں۔ حکمران باب ۱۲۔

۳۔ (ایضاً باب ۱۶)

۴۔ حکمران کا ان دو معاملات میں رعایا سے خراب برتاؤ کرنا سازشوں کے لیے نہایت ہی شرمسار ہے۔ مقالات جلد سوم صفحہ ۶ وہی دیکھنا چاہئے جہاں سازشوں پر نہایت ہی تفصیلی و جامع بحث کی گئی ہے۔

۵۔ حکمران باب ۱۱ میکیاوولی فرانسیسی پارلیمنٹ (عدالت عالیہ) کو ایک ایسا ادارہ سمجھتا ہے جسے بادشاہ نے اس غرض سے توڑ کیا تھا کہ امر کے اختیارات کو پامال کرنے سے بادشاہ سے غبار نہ پیدا ہو۔

مبادرات عظمیٰ میں مشغول رکھے اپنے تمام افعال میں شان و شوکت کا انداز پیدا کرے، ہمسایہ ملکوں کے اختلافات میں علانیہ و قطعی حصہ لے، اپنے کو فنون لطیفہ کی ممتاز قابلیت کا سر پرست ظاہر کرے اور آخری امر یہ ہے کہ تجارت و زراعت کے مفید فنون کی فیاضانہ امداد کرے اور ان پر گرانبار محصول لگا کر ان میں مداخلت کرنے سے باز رہے۔ روشن خیال مطلق العنانی کے یہ احکام جس طرح بیان ہوئے ہیں ان میں غیر اخلاقی اطوار کے وہ مقولے بھی پوری طرح مٹا دیے گئے ہیں جو اس سے قبل بیان ہو چکے ہیں۔ یہ امتزاج شاہی حکومت کے اس واقعی عمل کی ایک گونہ عمدہ تصویر ہے جو دیمکیا ولی کے زمانے میں رائج تھی۔ اسی طرح جمہوری حکومت کے اصولوں کی بحث میں بھی واقعی حالات کا سچا نقشہ شامل ہے مگر اس بحث میں کبھی کبھی خفیف طور پر اس شخصی احساس کا پتا بھی چل جاتا ہے جو ”حکمران“ میں بالکل مفقود ہے اور جس سے یہ شہادت ملتی ہے کہ دیمکیا ولی دل میں عمومی حکومت کو مرجع سمجھتا ہے۔

دولت عامہ یا جمہوریت کے متعلق دیمکیا ولی کا تصور تمام تر قدما کا بے شہری ملک کا تصور ہے۔ اس خیال کا اظہار کہیں بھی نہیں ہوا ہے کہ عمومی حکومت پورے صوبے کے لیے مرتب ہو سکتی ہے۔ علیٰ ہذا جیسا کہ قدما کے خیال میں تھا دولت عامہ کے معنی یہ لیے گئے ہیں کہ طبقہ اعیان سے میز عامۃ الناس کی حکمرانی ہے، آزادی کا نقطہ بلا امتیاز یا خارجی طاقت کے لحاظ سے خود مختاری ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے یا اس حالت کے لیے جس میں حکومت امر یا کسی فرد کے ہاتھ میں ہونے کے بجائے قوم کے ہاتھ میں ہو، ”خالص“ اور ”فاسد“ جمہوریتوں کے درمیان قدامت

۱۔ حسب بالا صفحہ ۲۹۸ و ما بعد۔

۲۔ مقابلہ کیجئے ”مقالات“ جلد دوم صفحہ ۲۔

قائم کردہ فرق کو میکیا دلی نے بھی قائم رکھا ہے، ”فساد“ سے مراد یہی گئی ہے کہ شہریوں میں مساوات کا احساس مفقود ہو۔ ”فساد“ کو کسی سیاسی منظر ہونے کے بجائے اقتصادی منظر قرار دیا گیا ہے اور اس اعتبار سے یہ فلسفی اس کے روکنے کے ذرائع و مسائل کی بحث میں نہیں پڑا بلکہ صرف اس کے وجہ و کو فرض کر لیا ہے۔ اس کے نزدیک مسئلہ غور طلب یہ ہے کہ خالص خواہ فاسد ملتوں میں عمومی حکومت کے قائم رکھنے کی اصلی ضرورت کیا ہے۔ ان مباحث کے متعلق اس کے فلسفے کے تعین میں روما کا نمونہ اس قدر اثر انداز ہے کہ اس کی رائیں اس ”رومانی جمہوریت“ کی قصیدہ خواں بن گئی ہیں جسے دور جمہوری کے بعد کے شعرا و مورخین نے عالم تصور میں مجسم کر دکھایا تھا۔ لیکن پھر بھی مناسب وقت یہ ہو گا کہ ان چند مخصوص رایوں پر غور کیا جائے جنہیں میکیا دلی نے رومانی طرز عمل کی نقل و مدح پر ابتدائی بنیاد رکھنے کے باوجود اپنے خیالات کو ہمہ گیر علم سیاست کی نوعیت دیدی ہے۔

یہ وہ موقع ہے جہاں اس نے جمہوری حکومت کے دوام کے متعلق دستور مملکت، رسم و رواج اور قانون کے تعلقات باہمی کا تجزیہ کیا ہے۔ مملکت کے اساسی قانون اور معمولی وضع قوانین کے فرق کو میکیا دلی نے برابر قائم رکھا ہے۔ اسے یہ نظر آتا ہے کہ توضیح قوانین اور رسم و رواج کا ایک دوسرے پر بہت کچھ انحصار ہے رسم و رواج میں

۱۔ لیکن اس نے یہ تکرار بہ ظاہر کیا ہے کہ سلطنت خواہ کسی ہی دو تہذیب ہو جائے مگر شہریوں کو مفلس ہی رکھنا چاہئے۔

۲۔ ”مقالات“ (جلد اول صفحہ ۱۸) میں اس نے مجموعی اصطلاح احکام اساسی کے علاوہ احکام حکومت یا صداقت مملکت کا فقرہ بھی استعمال کیا ہے، جس سے سلطنت اور حکومت کے فرق کے اس مفہوم کا اظہار ہوتا ہے جسے کچھ زمانہ بعد یورپین باقاعدہ شکل میں قرار دیا۔

باٹ اگر کوئی تغیر ہو تو اس کے بعد آسانی کے ساتھ قوانین میں بھی ویسا ہی تغیر ہو جائے گا مگر دستور مملکت میں بھی ایسی آسانی سے تغیرات نہیں ہو جائیں گے چونکہ دستور مملکت علیٰ حالہ قائم رہتا ہے اس لیے رفتہ رفتہ وہ کم و رواج اور قانون کا ہم آہنگ نہیں رہتا اور اس لیے مملکت کے لئے تباسی کا ایک سبب بن جاتا ہے۔ جمہوری حکومت کے برقرار رکھنے کے لیے یہ لازمی ہے کہ قانون اور دستور مملکت دونوں کو مملکت کے متغیر حالات کے مطابق بنایا جائے۔ اگر دستور مملکت میں تغیر کی گنجائش نہیں ہے تو مملکت تعویق کے بعد تدریجی اور پر امن کارروائی کے بجائے دفعۃً پر اشتداد طریق پر ضروری رد و بدل ہو جائے گا، اور نتیجہ اعلیٰ یہ ہو گا کہ قدیم نظم بالکلیہ برباد ہو جائیگا جیسا کہ روم میں ہوا لیکن جمہوریتوں میں اساسی قوانین کی ترمیم ہمیشہ اس طرح ہونا چاہئے کہ فی نفسہ تغیر کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو مگر قدیم صورتوں سے تا امکان کم سے کم انحراف کیا جائے کیونکہ لوگ بالعموم طواہر پر قانع رہتے ہیں اصلیت تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے بلکہ

میکیا ولی نے انقلاب سے بچنے کے ایک ذریعے کے طور پر دستوری اصلاح کی جو قدر کی ہے اس سے کم قدر اس ضرورت کی نہیں کی ہے کہ جمہوری مملکت میں اہم حالات کے لیے حکومت کے کسی عہدہ دار کو اختیار مطلق عمل میں لانے کا سامان رہنا چاہئے۔ وہ امارت مطلق کو رد و ماسک جمہوری دستور مملکت کے نہایت ہی اہم خصوصیات میں ایک خصوصیت سمجھتا ہے اور اسے ان خصوصیتوں میں قرار دیتا ہے جنہوں نے سب سے زیادہ اس مملکت کی عظمت قائم کرنے میں مدد دی۔ نازک اوقات میں عمومی حکومت کے اندر فوری و موثر کارروائی کے سامان

۱۔ طبقہ عامہ طواہر پر قانع ہو جاتا ہے حقایق کو نہیں دیکھتا۔

۲۔ مقالات باب اول صفحہ ۲۵۔

۳۔ مقالات جلد اول صفحہ ۳

۱۱

کی ضرورت خصوصیت سے اس وجہ سے ہے کہ جس نظم و نسق میں متعدد افراد کی مرضی کی ضرورت ہوتی ہے اس کی معمولی رفتار کمزور و سست ہوتی ہے اگر دستور مملکت بوقت ضرورت اقتدار کے اجتماع کا سامان نہیں کرتا تو جب وباؤ کا وقت آئے گا دستور مملکت ٹوٹ جائے گا اور جو کام ضروری ہوگا وہ اساسی قانون پر لحاظ کئے بغیر اختیار کیا جائے گا اس طرح ایک اچھے کام کی وجہ سے ایک ایسی نظیر قائم ہو جائے گی جس کی پیروی بعد میں بڑے کام میں بھی ہوگی پس رومانی امارت مطلق جو آغاز و اختتام کے صحیح التعریف طریقوں سے بغور و فکر محدود کر دی گئی تھی وہ تمام آزاد حکومتوں کے لیے ایک نمونے کا کام دیتی ہے یہ

جمہوریتوں میں امارت مطلق کے اختیار کی ضرورت کی نسبت یہ رائے جیسی غیر معمولی ہے ویسی ہی صحیح ہے۔ رومانی تاریخ کی ایک دوسری نمایاں ہیئت کے متعلق بھی میکیا ولی نے عام رائے سے اسی طرح خلاف کیا ہے۔ اجلاف اور اشرف میں جو فریقانہ معرکہ آرائیاں ہوئیں ان کو وہ نا واجب اور مملکت میں تباہی کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ انھیں وہ رومانی حالت کی ایک لازمی صورت قرار دیتا ہے۔ اس کی دلیل طریق جدید کی حد تک پہنچ جاتی ہے کہ کشاکش اور ہنگامہ آرائی تسلسل و جوڑ کے شرائط ہیں وہ معاً یہ کہتا ہے کہ فریقانہ جنگ و جدل کے شور و غل سے کسی کو وہ کھانا چاہئے یہ معاملے کے جوہر نہیں ہیں۔ اسی شور و غل

۱۰۔ یہ خیال اکثریت مطلق کے وجود ہی کی وجہ سے سینئر کو یہ موقع ملا کہ اس نے روماکو غلام بنالیا اور اس لیے اس قسم کا ادارہ خطرناک ہے اس خیال کو اس پر اثر رائے سے باطل کیا گیا ہے کہ جس نے جمہوریت کا تختہ الٹ دیا وہ سینئر کا اختیار تھا نہ کہ اس کا سرکاری خطاب اگر آمر مطلق کا نام اور عہدہ اس وقت موجود نہ ہوتا تب بھی اس نے جس اختیار سے کام لیا وہ اختیار کوئی دوسرا نام اختیار کر لیتا یہ مقالات جلد اول صفحہ ۳۲

اور کشاکش اختلاف کی تہ میں وہ نتائج نہیں ہوتے ہیں جو مملکت کے لیے حقیقی اہمیت رکھتے ہیں، اگرچہ یہ نتائج ارادۂ متخاصمین کے مقصد میں داخل نہیں ہوتے۔ فریقانہ جدوجہد عام قوم کے جذباتوں اور حوصلوں کے نکلنے کے لیے ایک ضروری راستہ مہیا کر دیتی ہے۔ سربراہ اور وہ شہریوں کی قوت کا امتحان کرتی اور ان کی قابلیت کو ثابت کرتی اور ایسے ادارات و قوانین کو وجود میں لاتی ہے جو بعد کے زمانے میں حکومت کے پشتیبان ثابت ہوتے ہیں۔ یہ تمام نتائج رومانی تاریخ میں معلوم کئے جاسکتے ہیں اور جمہوریت کی توسیع کے لیے یہ سب لازمی ہیں۔ میکیاولی کی رائے میں وہ ذرائع جن سے عام احساسات موزوں اور بیضر اظہار کا موقع پاسکیں نہایت ہی اہم ہیں، وہ اس مقصد کے مختلف دوسرے ذرائع بھی تجویز کرتا ہے اور خاص کر اسے پسند کرتا ہے کہ رہنمایاں عام کے خلاف الزام لگائے اور ان کی تحقیقات کرنے کے لیے کافی سہولتیں ہونا چاہئیں۔ حقیقی امتیاز اور نمایاں قابلیت کے لوگوں کو عامۃ الناس ہمیشہ شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ امن و سکون کے زمانے میں جمہوریتوں میں ان کی طرف مطلق خیال نہیں ہوتا، اور سرگردی اور امر اور عسلی تعلقات والوں کے ہاتھ میں آجاتی ہے۔ میکیاولی کا خیال ہے کہ رومانے اس قسم کے میلان کا دفعیہ مسلسل جنگ کی روش سے نکال لیا تھا، جس سے روم کے بہترین شہری ہمیشہ صف اول میں رہتے تھے۔ پس جمہوریت میکیاولی کے مہتمائے خیال سے سب سے

۱۔ جو سبارٹا اور دینس جو غیر متوسع جمہوریت کے نمونے ہیں۔ وہاں فریقانہ کشاکش کے واقعہ عجیبہ کا اظہار نہیں ہوتا۔ مقالات، جلد ۱، صفحہ ۶۔  
 ۲۔ ایضاً جلد اول صفحہ ۷۔  
 ۳۔ ” ” سوم صفحہ ۱۶۔



زیادہ قریب ہوگی وہ وہی ہے جس میں پرزور اندرونی فریقانہ جنگ و بدل اور دائمی جارحانہ غیر ملکی حکمت عملی اس کے وجود کے معمولی و لازمی شرائط بن جائیں اس سے پھر اسی تباہی پر زبردست روشنی پڑتی ہے جو متحد و پرزور مشابہات کے باوجود میکاؤلی اور ارسطو کے سیاسیات میں موجود ہے۔

## ۸۔ خلاصہ و نتیجہ

نظریات سیاسہ کی تاریخ پر میکاؤلی کا جو اثر پڑا اس میں مبالغہ کرنا دشوار ہے۔ نہ صرف اس کے فلسفے کے طریق بیان اور مطالب نے بلکہ جس اعلیٰ عبارت آرائی کے ساتھ اس کا اظہار ہوا ہے اس نے بھی ہمہ گیر توجہ کے حاصل کرنے میں مدد دی۔ اس کے اصول کی تنقید طوفان انگیز اختلاف آراء تک پہنچ گئی اور اس اختلاف میں اس کے نظم کو نہایت ہی بدنام طور پر مسخ کر کے دکھایا گیا، مخالفین نے اسے طریق میکاؤلی کے نام سے بدنام کیا، اس سے علانیہ اس فلسفی کی بہت کچھ بدنامی ہوئی، مگر اس کے ساتھ ہی اس کے طریق اور اس کے اصولوں کی بہت کچھ وقعت بھی قائم ہو گئی اور انھیں حق قبول بھی حاصل ہو گیا، اگرچہ یہ امر اس قدر نمایاں طور پر نہیں ہوا۔ اس فلورنس کے باشندے نے علم سیاست میں جن خیالات کو نمایاں کیا ان میں سب سے زیادہ مقدم یہ خیال تھا کہ اخلاق عامہ اور اخلاق شخصی کے معیاروں میں امتیاز ہونا چاہئے۔ طریق میکاؤلی جس مباحثے کا مرکز بنا رہا ہے وہ زیادہ تر اسی نقطے پر چکر لگاتا رہا ہے، جو اثرات زمانہ و اصلاح کے مخصوصات میں تھے، ان کے تحت نظریے کی تمام رفتار اس رائے کے خلاف تھی جسے میکاؤلی نے شایع کیا لیکن تمام از منہ سابقہ کی طرح اس وقت بھی

جلد ۳۳

زمانے کا عمل بے قیل و قال اس امر کی شہادت ہیا کرتا رہا کہ سیاسی زندگی میں ”مصلح مملکت“ کو اس اخلاقی ضابطے پر تقدم حاصل ہے جو ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان جائز سمجھا جاتا تھا۔ پریشیا کے فریڈرک اعظم کی ذات میں میکیاولی کے اصول نے خصوصیت کے ساتھ ایک قابل لحاظ تصدیق حاصل کر لی کیونکہ فریڈرک نے محض ایک غیر ذمہ دار فلسفی کے طور پر ”حکمران“ کی بد اخلاق تعلیم کے لیے اس اطالوی کو برا بھلا کہا مگر اپنی بعد کی زندگی میں اس کشاکش میں پھنسی ہوئی اور بری طرح گھری ہوئی مملکت کے سرگرمیہ کی حیثیت سے اس نے اپنی حکمت عملی سے بعض انھیں اصولوں کا ثبوت دکھایا جنھیں اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ مردود و بھیرا یا تھا۔

زمانہ مابعد کے فلسفہ سیاسیہ پر اثر انداز ہونے میں سیاسیات اور اخلاقیات کے تعلق باہمی کی رائے کے بعد میکیاولی کے طرز بیان کی اہلیت ہے یعنی نظریے اور عمل کا بار دگر متحد کر دینا۔ ازمنہ وسطی کا میلان کہ ”فضائی“ فلسفہ پیمائی ہو یعنی ان حالات کی بنیاد پر رائے قایم کی جائے جن میں کسی وقت میں کچھ حقیقت رہی ہو مگر اب ان میں حقیقت کا شائبہ بھی باقی نہیں رہا تھا، یہ میلان اگرچہ میکیاولی کے بعد بالکل نابینہ نہیں ہو گیا بلکہ ایک صدی یا کچھ زائد تک سیاسی علم ادب کے بڑے حصے کی خصوصیت ہی رہی، پھر بھی میکیاولی کے ہمدردانہ طریق نے شاید سے اور تجربے کے اس طریق میں زور پیدا کر دیا جو اس وقت تک ختم نہ ہوا جب تک کہ سیاسی نظریے میں ازمنہ وسطی کے آخری علامات مفقود ہو گئے۔

آخری امر یہ ہے کہ علم سیاست کے وسیع میدان میں میکیاولی کی ذات سے جو خاص اثرات رونما ہوئے ان میں اس کے پر شکوہ توسع کے اصول کو بھی شامل کرنا چاہئے۔ اس امر کے فرض کر لینے سے کہ حکومت کی خوبی کا معیار اختیار کا توسع ہے اس نے مملکتوں کے اس

اتحاد کے لیے جو اس زمانے کا ایسا نمایاں واقعہ تھا، ایک فلسفیانہ بنیاد اس امر کی مہیا کر دی کہ اسے خیال آرائی کے لیے ایک قرین عقل اور موضوع بحث قرار دیدیا جائے۔ اس نے اس خیال پر زور نہیں دیا ہے مگر اس کا اشارہ کیا ہے کہ ہر صورت میں اس اتحاد کی عقلی حدنسل کی ہمرنگی ہونا چاہئے اس سے اس نے ایک ایسا اثر پیدا کیا جس کا احساس انیسویں صدی میں ہوا مگر قومیت کا اصول جس نے اس وقت تک مملکتوں کی وسعت میں اس قدر نمایاں حصہ لیا ہے اسے فی الحقیقت میکیا دلی کے اساسی اصول سے کوئی منطقی تعلق نہیں ہے، فتح کے لیے اور بھی بیشتر بنیادیں جو بعد کی ضرورتوں سے زیادہ موزوں ہیں زمانہ جدید کے خیالات میں مانوس ہو چکی ہیں۔ سیاسی اقتدار کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے آریں تجویز کیے گئے ہیں کہ ان کو سامیوں اور تورانیوں پر تسلط کا حق ہے ”سیاسی قوموں“ کو غیر سیاسی قوموں پر مطلوبہ فوقیت دی گئی ہے اور متمدن قوموں کو غیر متمدن قوموں پر۔ میکیا دلی کے طریقوں پر توسع نے جو رفتار اختیار کی اس میں قومیت محض ایک عارضی حیثیت رکھتی ہے۔ میکیا دلی کے طریقہ کار کے مطابق قوت کے سوا توسع کی کوئی منطقی حد مقرر نہیں ہے۔ میکیا دلی بعض اوقات زمانہ جدید کا پہلا سیاسی فلسفی کہا جاتا ہے یہ کہنا ہی بالکل صحیح ہے کہ جس طرح اس نے دور جدید کا آغاز کیا اسی طرح اس نے دور وسطیٰ کو ختم کر دیا۔ خیال آرائی کو حرکت دینے میں اگرچہ اس کا اثر بہت وسیع تھا مگر دور جدید کا آغاز اس سے نہیں ہوا کہ میکیا دلی نے ازمنہ وسطیٰ کے سیاسی نظریے کے تمام خصوصیات کو یک قلم رد کر دیا تھا۔ مغربی یورپ اس طرح بالابالاعقلی اور کفر پرست نہیں بنایا جاسکتا تھا۔ میکیا دلی کے مرنے کے قبل ہی یورپ نے اس تحریک کا علم بلند کر دیا تھا جس نے ٹیڑھ سو برس تک یورپ کی ذہنی طاقتوں کو دینیات و اخلاقیات کے میدان میں سرگرداں

باب ۱ رکھا۔ اس زمانے میں میکیاولی کا اصول اپنا اثر دکھا رہا تھا اگرچہ میکیاولی کا نام تمام فریقوں نے خارج کر دیا تھا۔ جب "اصلاح" کے بعد "انقلاب" کا زمانہ آیا اس وقت یہ ہوا کہ میکیاولی کے فلسفیانہ عقائد اور اس کی عملی سیاسی تدبیر کو "علائیہ" تسلیم کیا گیا۔



# منتخب حوالیات

ملیکی جلد اول صفحات ۲۶۶ - ۲۷۳

Geschichte der neuern

بلنجی "جدید علم الیاست کی تاریخ"

Staatswissenschaft صفحات ۱۱۳ - ۲۶

ڈاکٹر لوڈ، نیکولو میکیاولی کی تاریخی، سیاسی اور سفارتی تحریرات (ترجمہ)

(The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolò

Machiavelli

Die antiken

الانجر "میکساولی کے نظریہ ملکیت کے قدیم منابع"

Quellen der Staatslehre Machiavells

in zeitschrift fur die Gesante

شائع شدہ جنرل آف سوشل سائنسز

Staatswissenschaft جلد ۴۲ -

Reformateurs et فرانک "ازمنہ وسطی کے مصلحین و مضامین نگار"

Publicistes, moyen age, صفحہ ۲۸۷ و مابعد

(Literature of Europe) ہیلیم "یورپ کا علم ادب"

جلد اول صفحات ۱۱۱، ۱۱۲

ٹرانے جلد اول صفحہ ۴۹۱ و مابعد - (فہرست کتب متعلقہ میکیاولی صفحات

۵۹۶ - ۶۰۱)

(Machiavelli Essays) میکاے "میکیاولی خطبات"

جلد اول صفحات ۲۶۷ - ۳۲۰ -

(Geschichte und Literatur) قبل "تاریخ و ادبیات علم الیاست"

der Staatswissen-Schaften جلد سوم صفحہ ۵۴ و مابعد (فہرست کتب متعلقہ میکیاولی)

ارلی "میکیاولی" (Machiavelli) خطبہ رئیس ۱۸۹۷

"نارلی کا کتب خانہ ہمہ گیر" "حکمران" (The Prince) ترجمہ

- اَوں، "اطالوی نشاۃ جدیدہ" کے مشککین، Skeptics of the  
 Italian Renaissance; صفحات ۱۶۵ - ۱۷۲ -  
 Renaissance in Italy (دور مطلق العنان) صفحات ۳۰۸ - ۳۷۰ -  
 Machiavellis. "لیونچی کے عشرہ اول پر میکیاولی کے مقالات" ترجمہ  
 Discourses on the First Decade of Livy;  
 ویلاری "نکولی میکیاولی اور اس کا زمانہ" خاص کر جلد دوم صفحات  
 ۲۶۸ - ۴۳۷ "اس کا مقالہ "حکمران" جلد سوم صفحات ۱۹۸ - ۲۹۲  
 Istorie Fiorentine. جلد اول ترجمہ



# صحت نامہ

## نظریات سیاسیه جلد اول (دو ٹنگ)

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۲	۹	جزیرہ	جزیرہ
۳	۲	تنظیمات	تنظیمات
۴	۲۳	طبقے	طبقے
۱۲	۵	سویں	ہوئیں
۲۰	۲۰	Aristote	Aristotle
۵۹	۸	ذامنی	ذامنی
۶۱	۱۷	غیر طبعی	غیر طبعی
۷	حاشیہ ۱	مدور ارکان	مقصد ارکان
۶۹	۲	خوشحال	خوشحالی
۸۱	۱۳	واضح	واضح
۸۲	۳	بحث	بحث
۷	حاشیہ ۱	خیالات	قیادت
۹۷	۲۲	ے	ے
۱۰۰	۲	سیاحیہ	سیاسیہ
۷	۱۶	یونانی	یونانی



ایفوریس	ایفوریس	۹	۱۰۴
کہ	جٹن	۴	۱۱۳
جٹن	عشائے ربانی	۱	۱۲۹
عشائے ربانی	ٹھیوڈوسین	۱۳	۱۳۵
ٹھیوڈوسین	عبادت	۱۲	"
عبادت	نگلوس	۱۱۴	۱۴۵
نگلوس	ہونسنٹاخن	۳	۱۴۶
ہونسنٹاخن	یہج	۹	۱۴۸
یہج	ستائخ تھما	۲۲	"
ستائخ تھما	تھمٹ	۲۲	۱۵۰
تھمٹ	آباد	۲	۱۵۵
آباد	پا پاؤں	۲۱	۱۵۸
پا پاؤں	پتھن	۸	۱۶۱
پتھن	سجی	۳	۱۶۲
سجی	Christain	۱۴	"
Christian	آباے	۱۶	"
آباے	نک	۱۴	۱۶۳
نک	علی	۷	۱۶۴
علی	آنسٹیس	۱۰	"
آنسٹیس	انتباہ	۴	۱۶۹
انتباہ	Episcopos	حاشیہ ۴	"
Episcopos	رسوی	۵	"
رسوی	Oan	۱۶	۱۷۰
Oan	ہے	حاشیہ ۲	"
ہے	جس رومانی	۹	۱۷۴
جس رومانی	++	حاشیہ ۴	۱۷۹
++	خدا تعالیٰ	حاشیہ ۲	۱۸۱
خدا تعالیٰ		۶	"

شکار	ہنگار	ماشیہ ۱	۱۸۲
معمل	ل	۷	۱۸۶
صلو	ع	۱۶	۷
اس	اس اس	۴۳	۱۸۷
نقرات	نقرا	۱۶	۱۹۲
نیویا لوک	تیویارک	ماشیہ ۲	۱۹۴
سکار تھی	سکا تھی	۸	۱۹۵
لہ	لہ	۲۴	۱۹۶
فلسفیانہ	فلسفیانہ	۱۰	۲۰۷
ہوتا	ہو -	۱۹	۲۴۱
حلیفوں	حلقوں	۲۳	"
عقیدہ	عقودہ	ماشیہ ۳	۲۴۶
سیاسی	سیاسی	۱۶	۲۵۹
اور فن	اور فن	۲	۲۶۰
فرمانروائی	فرمانروائی	۱۳	۷
حقیقی	حقیقی	۲۲	۲۶۴
میں	میں	۷	۲۶۶
لہ	لہ	۱۵	۲۷۰
پر تھا	پر تھا	۱۵	۲۷۱
سے	سے	۲۱	۲۸۲
متعلق	تعلق	۲۲	"
بنیں	بنیں	۱۴	۲۸۷
منہ دار	منہ دار	۵	۳۰۹
ہونا	ہونا	۲	۳۱۰
بہ تکراریہ	یہ تکراریہ	ماشیہ سطر	۳۲۴



